

JAN-ÅKE ALVARSSON

ETNOGRAFÍA 'WEENHAYEK
VOLUMEN 2



'NUESTRO CAMINO'

Etnohistoria e historia

NUESTRO CAMINO
–
Etnohistoria e historia

por
Jan-Åke Alvarsson

En honor al primer historiador
'weenhayek-wichí
Laureano Segovia

Introducción a la serie *Etnografía 'weenhayek*

Los 'weenhayek representan un antiguo pueblo indígena, recolectores y pescadores del bosque tropical seco del Gran Chaco en el centro de América del Sur. Su idioma (*'weenhayek lhààmet*) pertenece a la familia lingüística mataco-mak'á. Los 'weenhayek viven en el Chaco Boreal, a ambos lados de la frontera nacional entre Bolivia y la Argentina. Subsisten de la recolección, la pesca y la caza, pero, al menos hoy en día, la pesca es más importante que la caza, y la recolección se complementa con alguna horticultura. Su cultura material consiste principalmente en herramientas e implementos personales, hechas de madera y fibras, y algunos de ellos, como sus omnipresentes llicas, están decorados con diseños geométricos, cargados de simbolismo

Los 'weenhayek son igualitarios y monógamos. Practican exogamia *wikyi'* (de parentela) y residencia uxorilocal. Su terminología de parentesco sugiere un sistema hawaiano, generacional, basada en principios bilaterales. Su sistema político ha sido acéfalo con un vocero tradicional sin poder ejecutivo. Su literatura oral es extremadamente rica y representa muchos géneros. Su religión era una vez amerindia clásica, pero ahora se ha fusionado con la versión indianista del pentecostalismo que también se centra en la curación y el empoderamiento individual.

A pesar de los cambios sociales evidentes, y en contraste con otros pueblos indígenas de la región, los 'weenhayek han resistido a la integración en la sociedad nacional. Durante las últimas cinco décadas, especialmente después de la introducción de las escuelas bilingües, incluso han sido capaces de reconstruir los rasgos de su tradicional organización socio-económica que han estado ausentes por mucho tiempo, reforzar el uso de su idioma vernáculo y asegurar derechos a por lo menos un buena parte de su territorio tradicional. Por lo tanto, los 'weenhayek todavía representan un escaparate interesante de desarrollo alternativo y un atisbadero a una antigua cultura amerindia de una región bastante desconocida de las Américas.

***La serie** Etnografía 'weenhayek* es un intento de crear una "espesa" etnografía polivocal donde los principales aspectos de la cultura tradicional 'weenhayek se representan a través de testimonios, relatos, dibujos, fotografías y texto analítico. En la serie, en gran medida, elaborado en cooperación con el pueblo 'weenhayek, se presenta la organización económica, social y política (Vol. 1), la etnohistoria y la historia (Vol. 2), la cultura material (Vol.s 3 & 4), las formas tradicionales y actuales de la educación (Vol. 5), la cosmología, la etnobiología y etnomedicina (Vol. 6), la literatura oral, en particular la mitología opulenta, (Vol.s 7, 8 y 9) y, finalmente, la religión en una perspectiva diacrónica (Vol. 10). La serie es el resultado final de más de tres décadas de documentación, investigación y escritura.

ETNOGRAFÍA 'WEENHAYEK, VOLUMEN 2

NUESTRO CAMINO

—

Etnohistoria e historia

por

Jan-Åke Alvarsson

2012



12

Universidad de Uppsala
en cooperación con FI'WEN
Villa Montes, Bolivia

ETNOGRAFÍA 'WEENHAYEK VOLUMEN 2: *'Nuestro camino' — Etnohistoria e historia*
por Dr. *Jan-Åke Alvarsson*, catedrático del Instituto de antropología cultural y etnología, Universidad de Uppsala, Suecia
Dissertations and Documents in Cultural Anthropology, DiCA, No. 12 Uppsala: ISBN 978-91-506-2305-5.

RESUMEN DE VOLUMEN 2
Este volumen representa una síntesis de la etnohistoria y la historia de los 'weenhayek y sus pueblos vecinos. La primera parte nos da una imagen de la historia contada entre este pueblo. En ninguna forma representa la totalidad de la historia oral. Sin embargo se trata de incluir las historias más contadas, las que más se escuchan entre los 'weenhayek. Esta tradición oral ha sido completada con narraciones de los wichí, parientes de otros dialectos 'weenhayek-wichí, en especial en casos donde no se han encontrado historias de eventos que muchos 'weenhayek también han experimentado, por ejemplo migraciones a los ingenios azucareros o abusos por parte de los criollos. La segunda parte es una historia general que empieza con la llegada de los primeros inmigrantes a las Américas y sigue hasta nuestros días. El enfoque se traslada paulatinamente al grupo 'weenhayek, pero se incluye también una serie de acontecimientos que han experimentado grupos indígenas vecinos. Esto nos provee con una perspectiva comparativa y amplía la comprensión de la situación local. Como la mayoría de los 'weenhayek viven en Bolivia, hay más noticias de ahí, pero como una buena parte también reside en la Argentina, es natural que se han incluido relatos de las provincias de Salta (donde viven los otros 'weenhayek) y de Formosa y Chaco, hábitat de los diferentes grupos dialectales de wichí. La intención básica es proveer un fundamento para la comprensión y el análisis de la historia propia de los 'weenhayek.

El objetivo teórico de este *volumen* es poner de relieve la relación entre etnohistoria, como se representa en la tradición oral y narrativa de los 'weenhayek-wichí, y historia, como se la escribe en un estilo ortodoxo, occidental. Además, el objetivo de la *presente serie* de volúmenes es de profundizar la comprensión de la interrelación entre mito, etnohistoria e historia; sin ver a éstos como pasos progresivos en una línea continua, sino como tres campos paralelos de expresiones que reflejan la realidad socio-cultural de estas sociedades.

Este trabajo ha sido elaborado en base a material de un proyecto de investigación enteramente financiado por la Universidad de Uppsala, Suecia.

La impresión ha sido posible por medio de fondos de la PMU InterLife, Estocolmo, Suecia, 2012.

ISBN 978-91-506-2305-5.
ISSN 1653-0543. DiCA 12.

Composición: Jonatan Alvarsson, JAWebb, Skövde, Suecia.
Foto de la tapa: Erland Nordenskiöld 1908.
Impresión: STEMA Print, Forserum, Suecia, 2012

Índice

Lista de mapas

Lista de figuras

Lista de fotos

Una observación sobre el uso de la denominación ‘weenhayek

En el pasado, este pueblo indígena del Gran Chaco ha sido conocido como los ‘*matacos*’, o, en textos más científicos, los ‘*matacos-noctenes*’. En esta obra (y toda la serie *Etnografía ‘weenhayek*) usamos la denominación *‘weenhayek*. Lo hacemos por varias razones: a) porque el pueblo ‘weenhayek ahora (erróneamente, ver abajo) asocia la denominación ‘mataco’ con el verbo español ‘matar’, y consecuentemente con la discriminación que han sufrido por siglos; b) porque el pueblo mismo usa esta denominación para autodenominarse; ha llegado a ser un símbolo de la identidad recobrada y el orgullo de ser indígena; y c) porque queremos marcar nuestro apoyo a esta lucha cultural. Sin embargo, el término ‘mataco’ se usa todavía cuando aparece en citas de textos antiguos, o cuando se trata de los *pueblos matacos* en conjunto.

Para no confundir al lector, usamos la palabra *‘weenhayek* en una forma castellanizada en el aspecto de que, en el texto, denota *‘weenhayek wikyi’* (‘el *pueblo* ‘weenhayek), tanto como *‘weenhayek* como substantivo y adjetivo. Para la comprensión del lector hemos usado ‘weenhayek también cuando debería estar en su forma plural (*‘weenhayeyh*). Pedimos disculpas a los ‘weenhayek-hablantes por esta simplificación!

Algunas observaciones sobre la ortografía y la pronunciación

Grandes son las divergencias ortográficas en la bibliografía etnográfica concerniente a los ‘weenhayek. Desafortunadamente no puedo seguir ninguna de las ya establecidas, pues la mayoría se basa en evidentes deficiencias en el registro o la reproducción del sonido. Las siguientes observaciones se basan en mi propio trabajo lingüístico que posteriormente han sido reforzados por el trabajo del lingüista Kenneth Claesson. En la transcripción de los sonidos registrados, sigo las sugerencias de Kenneth L. Pike para una ortografía práctica de la lengua Quechua (en *Phonemics*, 1947) con algunas enmiendas.[1]

Las vocales y las consonantes se pronuncian por lo general como en español (sobre todo la ‘j’), con las siguientes excepciones.

---

1 Estas notas tienen como fin único sugerir una pronunciación aproximada de las palabras ‘weenhayek que se encuentran a lo largo de este trabajo. No constituyen nada parecido a un estudio completo de la fonología ‘weenhayek.

a = ‘baja, abierta, anterior’ (Viñas-Urquiza 1970:16,19,35).

à = ‘baja, abierta, posterior’ (op. cit.).

h = se pronuncia como en inglés; después de k, p, q, t, denota aspiración; después de l, m, n, w, y, denota vocal sorda; ‘kh’, por lo tanto, equivale a una ‘k’ aspirada, y la ‘lh’ a una ‘l’ sorda.

q = una ‘k’ postvelar o uvular, oclusiva; como en quechua, ‘qalla’.

ts = una africada sorda y alveolar

w = como en inglés; después de ‘j’ y ‘k’ representa sonido labializado (jw/kw).

y = como en español o inglés, después de ‘k’ denota palatalización

‘ = inicial, final, entre vocales, y después de m & n, este símbolo corresponde a una oclusiva glótica; después de ‘ky’, ‘q’ y ‘ts’, representa una consonante eyectiva, después de ‘p’ y ‘t’, denota una implosiva.

A menos que el énfasis esté marcado por una tilde, el acento siempre lo lleva la vocal anterior a la última consonante. (Nótese que la oclusiva glótica siempre se considera una consonante completa en este contexto).

Prefacio

Durante su visita a Suecia en 2012, el joven líder ‘weenhayek, Berio Sánchez, dijo que: ¡*Hay algo especial entre los suecos y los ‘weenhayek*! Y aunque esto probablemente se basa en meras coincidencias, es un hecho notable. Mientras los norteamericanos, los franceses, los alemanes y otros se han ido al Amazonas, los suecos y los otros escandinavos se han ido al Gran Chaco — no importa si se trata de exploradores, misioneros o antropólogos. Esto se demuestra con claridad en este libro.

Yo como autor sueco pertenezco a esta serie de curiosos con un corazón por los indígenas chaquenses. Durante casi cuatro décadas he estado en contacto continuo con los ‘weenhayek. Han llegado a ser mis informantes, mis amigos, y, con esta serie, mis colaboradores.

Es obvio que cada pueblo tiene una historia — pero algunos pueblos carecen de una historia escrita. Hasta ahora eso ha sido el caso del pueblo ‘weenhayek. Cuando yo, como un joven investigador escuché las narraciones históricas de los ancianos ‘weenhayek nació un deseo de poder compartir lo que escuchaba con los jóvenes ‘weenhayek y con el mundo científico para que ambas partes conocieran otra versión de la repetida conquista de pueblos cazadores y recolectores por la cultura occidental. Por fin se puede ver el resultado.

Al finalizar este proyecto, cabe reconocer a todos los involucrados. Primero un agradecimiento a mis dos informantes principales ‘weenhayek: Ignacio Noolnejen Pérez y Celestino Màànhyejas Gómez. Luego al licenciado Roberto Rosson, mi asistente de investigación de la Universidad de Uppsala, quien hizo la transcripción de las narraciones grabadas, y a la Sub-Secretaria de Asuntos Étnicos, Lic. Luz María Calvo Carmona, La Paz, y la Oficial de Programas, la Señorita Renata Claros Brasil, de PNUD, La Paz, por su comprensión y ayuda práctica en poder financiar y así realizar las transcripciones de la primera parte de este trabajo.

Al final quiero agradecer a las personas que me han proporcionado datos para la segunda parte del presente libro, en especial los profesionales ‘weenhayek, Dominguina Ayala, Berio Sánchez, Martín Sánchez y varios

otros del pueblo ‘weenhayek, mas un sueco, Lennart Edén, quien, con su vasta experiencia diacrónica del Chaco, me ha servido como fuente histórica en muchos casos.

Finalmente habría que reconocer la buena voluntad y la ayuda que han prestado los intendentes para las Américas de los museos etnográficos en Suecia, Adriana Muñoz en Gotemburgo (de ‘*Världskulturmuseet*’) y Staffan Brunius en Estocolmo (de ‘*Etnografiska Museet*’). En especial quiero agradecerles por la autorización de usar las fotografías de sus archivos. Aquí debe mencionarse también la actitud benévola de Carl von Rosen, nieto del explorador, etnógrafo y excelente fotógrafo Eric von Rosen, quien me concedió el permiso de usar las fotos únicas de su abuelo ya hace muchos años.

Uppsala/Villa Montes en noviembre 2012,
Jan-Åke Alvarsson



Foto 1. Recreando la historia 'weenhayek: Tres indígenas 'weenhayek y un blanco (representado por el autor) actúan el encuentro entre Erland Nordenskiöld, el etnógrafo sueco, y los 'weenhayek en 1908; celebrando el septuagésimo aniversario del evento para la filmación de un documental sueco en 1978. (Foto por Bengt Hägglund).

PARTE I. ETNOHISTORIA

Capítulo 1

Introducción

1.1. Las voces auténticas de los ‘weenhayek

Los ‘weenhayek-wichí tienen un concepto, que yo escribo *‘ooqey’*, que significa ‘nuestra costumbre’, ‘nuestro carácter’ o ‘nuestro camino’. El antropólogo danés Niels Fock concluye que para los ‘weenhayek-wichí, “la tradición oral eclipsa todo lo demás en su cultura espiritual. Los matacos son excelentes simbolizadores verbales, y la tradición *onkey* (es decir, ‘nuestro camino’),[2] sencillamente cubre todas las condiciones y prácticas de la vida”[3] (Fock 1982:29).

En la tradición narrada entran, no solamente los mitos, sino también la historia oral. Esta historia del pueblo ‘weenhayek-wichí del sur del territorio boliviano y del norte de la República Argentina ha sido trasmitida de generación a generación desde tiempo inmemorial. Escuchando las historias de vida y entrevistándome con mis amigos ‘weenhayek he entendido que es un componente de suma importancia para su identidad étnica, para saber quienes son.

Sin embargo, esta historia nunca ha sido escrita hasta ahora.[4] Justamente por eso, la primera parte de esta obra nos presenta la versión autóctona, la

---

2 La palabra usada aquí (*onkey*/‘way’) también se puede interpretar como ‘nuestra manera’.

3 En el texto original en inglés dice: “To the Mataco, myths are of extraordinary importance in that oral tradition overshadows all else in their spiritual culture. The Mataco are superb verbal symbolizers, and the tradition *onkey* (i.e., ‘our way’) quite simply covers all conditions and practices in life.” (Fock 1982:29)

4 Sin embargo, un intento laudable se presentó en la serie “Memorias del Gran Chaco” en 1994, cuando se publicó No 5a, con el subtítulo de “Memorias de los Wichí” (Silva et al. 1994). Ahí están ausentes los ‘weenhayek de Bolivia, pero están representadas las voces de varios grupos ‘weenhayek-wichí de la provincia de Salta (donde residen los ‘weenhayek de la

versión de los mismos actores, la historia oral de los ‘weenhayek-wichí. En esta primera parte vamos a escuchar las voces de ellos mismos. Por supuesto que son solamente algunas voces de las miles de personas que mantienen memorias de su pasado, pero sí, son voces auténticas. Algunas de ellas no solamente repiten la historia que han escuchado, sino que ellas representan una memoria viva de personas que han vivido la historia.

Algunas de estas personas ya no existen más entre nosotros. Han dejado su testimonio aquí para ser considerado por sus descendientes y otros interesados. Este hecho incrementa el valor.

Lo único y lo exclusivo de este libro es que, como ya se ha reiterado, por primera vez aparece en castellano la historia de los ‘weenhayek, contada por ellos mismos, en sus propias palabras. Cierto que es una historia a veces abreviada, a veces aproximada y a veces muy parcial y etnocéntrica, pero presenta una visión émica o endémica de este pueblo chaqueño. Aquí habla una voz indígena, representando la tradición oral de todos los pueblos amerindios y describiendo problemas comunes entre los indígenas, así continuando una tradición milenaria.

No sería justo hablar de “escribir la historia ‘weenhayek” sin mencionar la obra de Laureano Segovia, un profesor de Misión La Paz, en la provincia de Salta. Este hombre es el primer indígena de los ‘weenhayek-wichí que ha hecho un intento serio de contar la historia de su pueblo. En 1993 formó parte de un equipo que creyó un “Taller de la Memoria” y llegó a ser su primer director. Ha publicado varios libros, el último (Segovia 2011) es una edición bilingüe, estéticamente ilustrado. Este volumen se dedica a Laureano Segovia justamente por lo que ha podido llevar a cabo para rescatar la cultura ‘weenhayek-wichí.

El texto de la primera parte es, en su mayoría, el resultado de grabaciones, hechas por el presente autor, con varios representantes ‘weenhayek. El que ha contribuido más que los otros es el erudito cultural Celestino *Màànhyejas* Gómez (≈1920–1999) de *‘Tilakyat* (Capirendita)[5] del Río Pilcomayo, de la Provincia del Gran Chaco en Bolivia. La mayoría de las sesiones narrativas con Màànhyejas fueron grabadas en Villa Montes en los primeros meses de 1985.

El segundo componente más importante es una serie de grabaciones con Ignacio *Noolnejen* Pérez de *Tuuntey* (Villa Montes) durante mi primer

Argentina).

5 Ver Volumen 8 para una presentación personal del narrador Celestino Màànhyejas Gómez.

estadía en el Gran Chaco entre 1976 y 1979.[6] Luego se han añadido otras grabaciones de ancianos de los pueblos a lo largo del Pilcomayo. Al último se ha completado este corpus con algunas narraciones ya publicadas de los wichí, parientes cercanos del territorio argentino, en especial en casos donde no encontré historias de eventos que yo sé que muchos ‘weenhayek también han experimentado, por ejemplo migraciones a los ingenios azucareros o abusos por parte de los criollos.

Entonces, la primera parte se puede caracterizar como ‘etnohistoria’ en el sentido de “historia contada por los mismos protagonistas”; “historia vivida” o integrada como parte de la enculturación de un individuo. Cosas que resaltan en este género de literatura es que se presenta en primera persona singular; que carece de cronología — o que sigue otro tipo de cronología; que la datación es muy aproximada; que contiene muchos detalles, pero poco análisis; y que no es una historia sistematizada, eso es que hay pocas interconexiones entre los datos y hechos presentados. Esta primera parte ilustra bien que un historiador se basa en datos que organiza en una cronología, mientras un narrador se basa en memorias y no tiene necesidad de sistematizarlas. Si comparamos las dos partes (I y II), notaremos versiones muy distintas de acontecimientos bien conocidos, no solo entre parte I y II, sino entre las versiones de la primera parte.

Para encuadrar las narraciones de la primera parte, y relacionarlas con la historia convencional, he añadido una segunda parte, la contraparte histórica tradicional — una historia basada en las ciencias de arqueología, historia y antropología comparativa, sazonada con fotografías auténticas.

Esta historia empieza con la llegada de los primeros inmigrantes a las Américas y sigue hasta nuestros días. El enfoque se traslada paulatinamente al grupo ‘weenhayek, pero se incluye también una serie de acontecimientos que han experimentado los grupos indígenas vecinos, como p.ej. los tapietes, los tobas y los pilagás. Esto nos provee, con una perspectiva comparativa y amplía, la comprensión de la situación local. Como la mayoría de los ‘weenhayek viven en Bolivia, hay más noticias de ahí, pero como una buena parte también reside en la Argentina, es natural que se han incluido relatos de las provincias de Salta (donde viven los otros ‘weenhayek) y de Formosa y Chaco, hábitat de los diferentes grupos dialectales de wichí. La intención básica es proveer un fundamento para la comprensión y el análisis de la historia propia de los ‘weenhayek. Finalmente este material ha sido redactado por el presente autor.

---

6 Estas narraciones han sido transcritas con la ayuda del Lic. Roberto Rosson.

1.2. Historia y etnohistoria — una introducción teórica

Como se ha indicado arriba, el concepto de 'etnohistoria' se puede clasificar en por lo menos dos maneras. El primer significado representa la perspectiva émica, la versión de los mismos protagonistas, tal como ellos mismos la han percibido, memorizado y relatado. En el presente volumen usamos el término en este sentido en la primera parte ya que consiste en relatos autóctonos de los mismos indígenas.

Sin embargo, también existe otro significado, denotando una perspectiva más ética: el estudio etnográfico de las culturas y las costumbres indígenas en una perspectiva diacrónica. Es este segundo sentido, que domina la segunda parte, que, para dilucidar la dicotomía, aquí llamamos "historia". Para presentar la historia de los pueblos endémicos chaqueños, con un enfoque especial en los 'weenhayek, utilizamos datos lingüísticos, arqueológicos, históricos y etnográficos como nuestro fundamento. En realidad, los métodos y materiales van algo más allá del uso normal de los documentos y manuscritos, por ejemplo el uso de material de origen, tales como entrevistas, cartas, mapas, fotografías, colecciones de museos, toponimia, etc.

La etnohistoria, en sus dos sentidos, se distingue claramente de la 'historia' en el sentido clásico, primeramente en su enfoque. Mientras la historia convencional se concentra en una nación, siendo denominada por ejemplo "historia argentina" o "historia de Bolivia", la etnohistoria describe el mundo complejo de un grupo marginado y su relación al estado nacional, descartando eventos sin importancia local. El uso práctico de la etnohistoria ha cambiado en el transcurso del tiempo, tradicionalmente ha sido usado para reclamar derechos humanos o derechos a territorios. En por ejemplo Estados Unidos, antropólogos han jugado un papel importante en la lucha indígena (en ambos lados) para recobrar derechos a tierras ocupadas por los blancos, usando la etnohistoria en el segundo sentido como argumento básico. En la Argentina han habido una serie de casos judiciales donde colegas han entrado como peritos para defender indígenas individuales que han cometido un crimen según las leyes nacionales pero han actuado según su convención tradicional. (González 1968, Braunstein 2010*a*, 2010*b*.)

Sin embargo, en la fase inicial de la antropología había poco interés en la etnohistoria. Varios investigadores, influenciados por el evolucionismo de su época, supusieron que esta "gente primitiva" no tenía historia, ya que no disponía de escritura u otras formas de grabar los eventos históricos. Habían algunas excepciones, por ejemplo Franz Boas en los Estados Unidos, aunque él se concentró en un pasado idealizado y no quiso ver

los cambio contemporáneos (Harkin 2010:114, 120). De todos modos, la mayoría parece haber coincidido con Robert Lowie, quien en 1915 dijo que el antropólogo "en ninguna circunstancia puede asignar ningún valor a tradiciones orales"[7] simplemente porque "no podemos saber si representan la verdad"[8] (citado en Harkin 2010:119).

Cuando se trata de la región del Gran Chaco, Alfred Métraux y sus colaboradores hicieron un esfuerzo especial en el famoso *Handbook of South American Indians* en 1946 para presentar los datos entonces conocidos sobre las etnias, con el fin de por lo menos "darles una historia". En una sección larga (1946:214–246), Métraux nos provee una síntesis de la historia de pueblos como por ejemplo los matacos (233–234), los tobas (222–223) y los tapietes (238).

En 1954 se estableció una revista científica en Estados Unidos bajo el nombre de *Ethnohistory*, editada por Duke University Press, y activa hasta la fecha. La persona clave fue Erminie Wheeler-Voegelin y el contenido de la revista estaba bien conectado con los procesos legales de la era sobre reclamos de tierra por los indígenas norteamericanos. Paralelamente, apareció la "antropología de acción"[9]

Cuando, durante los años 1960, se formó el paradigma del estructuralismo, parece que algo de la actitud de los evolucionistas volvió a influenciarlo. Es difícil descontarlo, ya que el filósofo y antropólogo francés Claude Lévi-Strauss lanza su teoría sobre sociedades "frías" y "calientes" (1966:234) en esta época. Según Lévi-Strauss, las sociedades amazónicas en general eran sociedades "frías" que resistían cambios históricos, conservando su carácter mítico, mientras las naciones europeas eran sociedades "calientes" que, por medio de una serie de cambios socio-políticos "progresaron" más allá de sus mitos a una historia convencional.

A mi parecer, Lévi-Strauss solamente demuestra otra versión de la dicotomía entre lo "primitivo" (*la penseé sauvage*)[10] y lo "civilizado" que no nos ayuda a entender lo que es lo humano, la meta principal de la *antropo*logía. Terence Turner una vez resumió el efecto de la teoretización del campo etnohistórico en Sudamérica en la siguiente manera irónica: "La experiencia

7 El texto original en inglés dice: "one cannot "attach to oral traditions any value whatsoever under any circumstances whatsoever" (Lowie 1915, citado en Harkin 2010:119).

8 El texto original en inglés dice: "we cannot know them to be true" (Lowie 1915, citado en Harkin 2010:119).

9 En inglés "*action anthropology*".

10 *La penseé sauvage* es el título de un libro de Lévi-Strauss (1962).

histórica de los pueblos originarios de América del Sur, y en particular su interacción y el conflicto con los conquistadores europeos y las sociedades nacionales usurpadoras, en esa manera se convierte mágicamente en un programa teórico de dos ortodoxias convergentes, es decir, la antropología cultural norteamericana y el estructuralismo francés."[11] (Turner 1988*b*:236).

Aparte de la aplicación práctica y pragmática de la etnohistoria en procesos legales, poco ocurrió en el desarrollo teórico del tema hasta los años 1980. Entonces se publicó una edición especial de la *Journal of Interdisciplinary History* (1981) que significó una primera colaboración entre historiadores y antropólogos sobre etnohistoria. Algunos años después, la antropóloga cultural Sherry B. Ortner constató que las teorías político-económicas de la antropología ignoraba la importancia de etnohistoria o historia local. Los antropólogos, clamaba ella, analizaban fenómenos desde "la embarcación" de la ciencia social occidental, en vez de "desde la tierra" de los diversos "otros" sociales. (Ortner 1984:143).

El mismo año, 1984, había una sesión en la *Annual Meeting of the American Anthropological Association* llamada "From History to Myth in South America" organizada por Joanne Rappaport y Pierre-Yves Jacopin. Esta sesión resultó en posiblemente la obra más importante en el campo de la etnohistoria sudamericana hasta la fecha, *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past* (Repensando historia y mito: Perspectivas indígenas sudamericanas del pasado). Aunque no incluye ningún dato sobre el Gran Chaco, es muy importante también para analizar la situación en esta área.

Influenciada por este libro, pero también facilitada por los archivos abundantes sobre Latinoamérica, la investigación etnohistórica en esta región rápidamente llegó a llevar la delantera no menos en el avance teórico (Harkin 2010:113). Hasta entonces, la subdisciplina había crecido orgánicamente, gracias a las presiones externas, en especial los asuntos legales, sin una meta o una discusión académica. Etnohistoriadores se enorgullecieron en utilizar sus conocimientos especiales de grupos específicos, sus conocimientos lingüísticos, y su interpretación de los fenómenos culturales. Aseguraron que lograron un análisis más profundo que el historiador que solamente se basaba en documentos escritos. Además reafirmaban que su actitud de

---

11 El texto original en inglés dice: "The historical experience of the native peoples of South America, and specifically their interaction and conflict with European conquerors and encroaching national societies, thus becomes magically transformed into the theoretical program of two converging orthodoxies, namely American cultural anthropology and French structuralism." (Turner 1988*b*:236).

relativismo cultural significaba una ventaja especial para la comprensión a fondo de un grupo particular.

A través de las décadas, la definición de la subdisciplina se ha vuelto más refinada. Ahora, la etnohistoria solapa con la historia en una serie de aspectos. Difiere más que todo en su método, en el tipo de datos o materiales usados, y en "el uso crítico de los conceptos etnológicos y materiales en el examen y el uso de material de origen histórico"[12] según lo descrito por William N. Fenton (1966:75).

El objetivo teórico de este *volumen* es poner de relieve la relación entre etnohistoria, como se representa en la tradición oral y narrativa de los 'weenhayek-wichí, y historia, como se la escribe en un estilo ortodoxo, occidental. Además, el objetivo de la *presente serie* de volúmenes es de profundizar la comprensión de la interrelación entre mito, etnohistoria e historia; sin ver a éstos como pasos progresivos en una línea continua, sino como tres campos paralelos de expresiones que reflejan la realidad sociocultural de estas sociedades.

Por eso, en la nueva honda teórica de la etnohistoria nos ocupamos de "estudiar cómo determinadas tradiciones culturales y lingüísticas forman la conciencia social de un determinado conjunto de condiciones político-económicas."[13] (Hill 1988:2). Como ya hemos indicado arriba, entre las intenciones cabe también repensar "la distinción analítica entre mito y historia, mediante la exploración de narrativa, ritual y oratoria entre los indígenas sudamericanos como una manera de formular e interpretar la historia del contacto entre indígenas y criollos"[14] (op. cit.:1).

En este emprendimiento tenemos que notar la "importancia exagerada que algunos historiadores antropológicos han atribuido a la dominación estructural extralocal que tiende a adelantarse a la comprensión de la agencia sociohistórica de los sujetos de la investigación antropológica"[15] (op. cit.:2).

---

12 El texto original en inglés dice: "the critical use of ethnological concepts and materials in the examination and use of historical source material" (Fenton 1966:75).

13 El texto original en inglés dice: "studying how specific cultural and linguistic traditions shape social consciousness in any given set of political-economic conditions." (Hill 1988:2).

14 El texto original en inglés dice: "rethinking the analytic distinction between myth and history by exploring indigenous South American narrative, ritual, and oratory as ways of formulating and interpreting the history of Indian-white contact." (Hill 1988:1).

15 El texto original en inglés dice: "the exaggerated importance that some anthropological historians have attributed to extralocal structural domination has tended to preempt an understanding of the sociohistorical agency of the subjects of anthropological research." (Hill 1988:2).

Otro punto de preocupación es la deconstrucción del mito teórico de la dicotomía entre observador y observado. Esto no significa disolver la investigación socio-histórica en un fenómeno puramente subjetivo, ni siquiera algo intersubjetivo, sino afirmar la necesidad de una conciencia crítica y reflexiva de la investigación social e histórica como una actividad mediada personalmente y situada históricamente para producir conocimiento (op. cit.:3). En combinar las fórmulas autóctonas de las sociedades estudiadas, con reconstrucciones de estructuras político-económicas de contacto y colonización mundiales, el investigador es capaz de identificar los criterios de rigor histórico y la gama de interpretaciones aceptables del pasado en términos de la comprensión local o regional de lo que constituye el proceso histórico y su interpretación (íbid).

Los 'weenhayek, igual que los *waurá* del Amazónico (op.cit:4), no hacen una distinción clara entre mito e historia en cuanto a forma o género. Más bien clasifican ambos relatos, míticos e históricos, como subgéneros complementarias de un género narrativo único, entre los *waurá* denominado *aunaki*, o historias de propiedad colectiva, y como ya se ha mencionado arriba, entre los 'weenhayek-wichí, llamado *'ooqey'* — 'nuestra manera' o 'nuestro camino'. Lo que, para un 'weenhayek revela la diferencia entre los dos subgéneros es el uso de dos sufijos: *-p'anteh* que marca tiempo remoto o algo no visto por el narrador (o sus parientes), eso es 'narración mítica'; y *-teh* que también indica tiempo pasado, pero algo personalmente visto o experimentado por el narrador (o sus parientes), que indica 'narración histórica'. En el último caso el sufijo puede ser reemplazado por una persona concreta, usando el nombre de tal persona o un término de parentesco: "Francisco, mi abuelo, participó en ese evento" (cf. Turner 1988*b*:236).

Esta disposición narrativa de los 'weenhayek, igual que la tradición waurá (Hill 1988:4), refuta la idea de Lévi-Strauss sobre "sociedades frías" al mostrar que el mito es sólo uno de varios géneros de narraciones que se pueden utilizar para comprender los procesos históricos y que el género de mitos puede ser expandido de manera creativa para formular nuevos entendimientos colectivos de los procesos históricos. Vemos que tanto historia como mito son modos de conciencia social por los cuales individuos pueden construir marcos interpretativos compartidos. (op. cit.:5).

Esta conciencia histórica es, por supuesto, selectiva. Igual que en la historia occidental, se elige una serie de eventos, personas, y detalles para representar lo que uno quiere expresar. La diferencia notable es que en la historia occidental ordenamos estos datos en una linea cronológica, mientras en el cosmos 'weenhayek todos existen paralelamente, a la misma vez (ver

Vol. 7). Igual que las sociedades amazónicas y andinas, la historia 'weenhayek-wichí se caracteriza por algunas "cumbres", en especial tragedias o ejemplos de coraje por el pueblo en cuestión. En las sociedades amazónicas, se trata de del "auge de goma"; en las andinas la conquista por los españoles (op. cit.:7); y entre los 'weenhayek-wichí las masacres por parte de los militares, por ejemplo "La matanza de Algodonal" (ver 3.9.) Hill dice que "La historia se entiende en relación con algunos 'picos', o períodos críticos de cambio rápido, en lugar de una progresión suave fluida"[16] (íbid).

Esto también indica que la separación entre 'mitos' e 'historia' en tres o cuatro volúmenes es una división sumamente parcial y subjetiva. Solamente hay que confesar que la datación aproximada, el orden cronológico, y la división artificial entre géneros es producto, no de los 'weenhayek, sino de un cerebro occidental, entrenado en una lógica anglo-sajona y con una afición a organizar. Sin embargo, tomando la serie etnográfica en su totalidad, la intención es pintar un cuadro complejo y multifacético de este fenómeno netamente 'weenhayek.

Aquí no debemos olvidar la dimensión lingüística, presentada más en detalle en Vol. 5. El idioma también revela aspectos importantes de la comprensión histórica. La ironía, por ejemplo, profusamente usada en la lengua 'weenhayek, se detecta también en fenómenos importantes para la idea del pasado. El término *'ahààtayh* (criollo), usado para denotar los invasores blancos, se puede interpretar como 'los hombres de cara de muertos', aludiendo al color blanco de la cara de un muerto. Esto llega a ser aún más palpable en el plural ya que *'ahààtalhayis* significa no solamente 'varios blancos', sino también [nuestros] 'antepasados'.

Otro aspecto importante, posiblemente esencial, de los géneros de mito e historia es la creación de un sentido de identidad, de algo autóctono y autónomo. Por medio de lo que yo clasifico como "mitos" en Vol. 7, 8 y 9, los 'weenhayek proveen una razón por la cual son pobres, mientras los criollos son ricos (11.4. en Vol. 9). En el presente volumen describen como ocurrió, ubicando los eventos en la realidad presente: La emboscada de Tijwoomtaj (3.3.) o La matanza de Algodonal (3.9.). Esto refleja como los pueblos indígenas han "construido compartidos marcos interpretativos para comprender las situaciones sociales de contacto y el proceso histórico

16 El texto original en inglés dice: "History is understood in relation to a few 'peaks,' or critical periods of rapid change, rather than a smoothly flowing progression. (Hill 1988:7; cf. Alvarsson 2003a: 41; 2012:61).

de hacer frente a una sociedad dominante y externa"[17] (op. cit.::9).

Terence Turner dice que: "Parece que a menudo se da por sentado que cada sociedad indígena posee una visión única y coherente de su propio origen y estructura, o en todo caso el origen y la estructura de la sociedad occidental en la medida en que ésta se relaciona con sí mismo".[18] (Turner 1988*a*:196). Luego procede de demostrar que no es el caso entre los kayapó del Amazonas. El ejemplo de los 'weenhayek-wichí afirma esa conclusión más reciente y más profunda. Entre ellos se mantiene una cacofonía de voces múltiples sobre el origen de esto y aquello. Además, igual que nosotros en las sociedades occidentales, constantemente revisan y escriben de nuevo su historia. Hay que recordar que la historia occidental igual ha pasado por una serie de transformaciones similares; ha cambiado de "una historia de los reyes" a una de las naciones, y, más recientemente, a los intentos de escribir la "historia del pueblo". Entonces tenemos que aceptar una historia que deja al lector o espectador de armar una concepción idiosincrásica; "de armar una versión de un evento que él por el momento acepta"[19] (Price 1983:28).

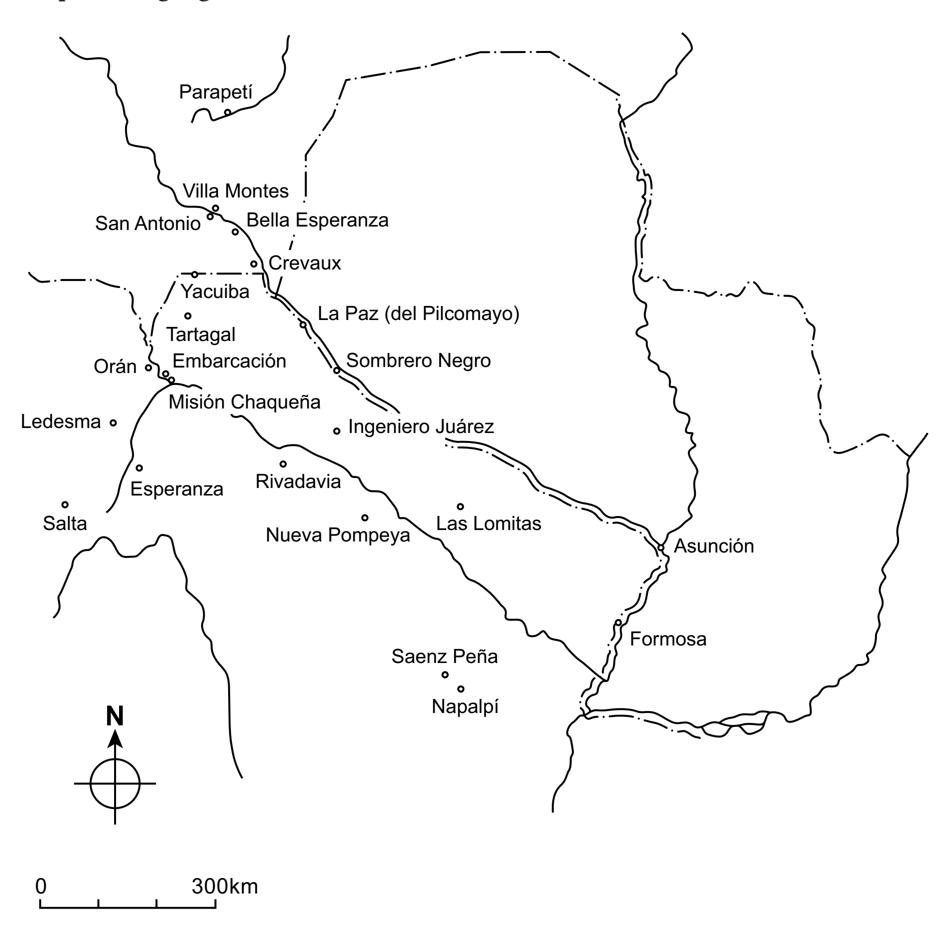
---

17 El texto original en inglés dice: "have constructed shared interpretive frameworks for understanding the social situations of contact and the historical process of coping with a dominant, external society" (Hill 1988:9).

18 El texto original en inglés dice: "It seems often to be taken for granted that each indigenous society possesses a single, internally consistent view of its own origin and structure, or at any rate of the origin and structure of Western society insofar as the latter relates to itself." (Turner 1988*a*:196).

19 El texto original en inglés dice: [It is up to the listener] "to piece together for himself the version of an event that he, for the time being accepts." (Prices 1983:28).

Mapa 1. La geografía del Gran Chaco.



Mapa del Gran Chaco con algunos lugares marcados que son de especial importancia en el texto.

Capítulo 2

Cuando los ‘weenhayek eran los señores del Gran Chaco

2.1. En el empiezo — cuando todo era el territorio de los ‘weenhayek [1860][20]

Yo tengo [algo] para contar, como era en el principio. Siempre me acuerdo lo que me contaron mi padre, mi abuelo, [sobre] lo que ellos habían conocido: la guerra en que se habían metido. Mi abuelo era un cacique y se llamaba Wilson Gómez, en mi idioma *‘Noolhokwe’* (‘hombre grande’). Mi padre también se llamaba así. Cuando falleció mi abuelo le habían dado ese mismo nombre a mi padre. También mi abuelita, la madre de mi papá, la señora de mi abuelo, me ha contado que cuando era (aconteció) la guerra, mi papá todavía no estaba casado con mi mamá.

En el principio no había otra gente por acá, ni criollos, ni nada, solamente los *‘weenhayek.*[21] Parece que esta gente (los ‘weenhayek) nacieron aquí en el Chaco. No hay ningún otro lugar en que ellos han vivido, solamente [han vivido] en el Chaco. Toda la gente siempre ha preguntado: ¿De dónde es esta gente?, y otros han dicho que los ‘weenhayek nacieron aquí en el Chaco, porque no ha habido más lugar de donde [podían] venir estos ‘weenhayek.

Los antiguos, ¿de dónde habrán venido? Todos los cuentos dicen que han salido de aquí no más. A mí me dijeron que en el principio no había

---

20 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M321. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia. Nótese que las dataciones de los acontecimientos de estas narraciones son muy aproximadas!

21 En el original aparece la forma plural verdadera del idioma ‘weenhayek: *‘weenhayeyh.* Para una explicación, ver “Una observación sobre el uso de la denominación ‘weenhayek” arriba.

Figura 1. Las mujeres van al monte para recoger fruta. (Dibujo por Noemí Maraz).



criollos. [Solamente] había el monte bien tupido del Chaco. No conocíamos animales como las vacas, ni cuchis (cerdos), nada. Solamente habían animales del campo. Habían chanchos, que veían, no porque lo estaban buscando, [sino] porque venían por el agua.

Además había tigre.[22] Me dice mi abuela que en aquel tiempo el tigre comía gente. Cuando un pasajero (viajante) iba a visitar un lugar y el tigre veían [sus] huellas que pasaban [hacia] abajo o [hacia] arriba; dicen que[23] el tigre sabía alcanzar a ese hombre y cuando lo alcanzó lo comenzó a matar.

2.2. La llegada de los padres católicos y el establecimiento de la misión de San Antonio[24]

Otra vez volvieron los 'weenhayek. Cuando llegaron al lugar que se llama Algodonal se toparon (encontraron) con un cura que venía [desde

22 En todos los relatos de los 'weenhayek, la palabra 'tigre' representa el jaguar (*Panthera onca*).

23 La expresión "dicen que" denota una partícula indicando una situación narrativa; posiblemente "los antiguos sabían decir que" o "según nuestra tradición".

24 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M325. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

río] abajo. El cura les dijo que la guerra se había acabado.[25] Entonces los paisanos habían dejado [su campamento] por favor al cura y se han ido dónde el cura.

Figura 2. El hombre va a pescar con su red tijera. (Dibujo por José Salazar Martínez).



2.3. Un cura viene a Algodonal, Versión II. [1864][26]

[Después de la emboscada de Tijwoomtaj y las peleas entre los tobas y los 'weenhayek con los criollos,][27] llegó un cura de Argentina siguiendo el río Pilcomayo y fundó la misión de Algodonal, a unos veinte kilómetros al sur de Tijwoomtaj (Yuchán).

Reunió a algunos 'weenhayek y les enseñó agricultura y como sembrar algodón. Por esto el lugar fue llamado 'Algodonal' ('lugar de algodón'). El cura, para ganar la amistad de los 'weenhayek, los invitó a comer "pedazos blancos" (pan) y repartió "bolitas" coloradas (caramelos) a los chicos.

Como los indígenas eran recelosos de una tentativa de envenenamiento por parte de otros criollos, rehusaron comer todos a la vez lo que el padre les ofrecía. Por eso llevaron, entonces, el regalo y se lo hicieron probar a una anciana para ver si moría; la señora comió algunas "bolitas" coloradas, que le parecían dulces; y [recién] al ver que la mujer no murió en toda la tarde,

25 Esta referencia es abstrusa. Puede referir a las guerras civiles de la Argentina en los años 1850. Considerando la datación por los franciscanos mismos, es menos probable que refirió a la "Guerra de la Triple Alianza" entre Paraguay y la alianza de Argentina, Brasil y Uruguay, 1865–1870.

26 La datación se basa en Ortiz Lema 1986:72, ver la parte histórica de este volumen para información más detallada.

27 Si la datación anterior es correcta, esta introducción está equivocada.

Figura 3. Un hombre está cazando con arco y flechas. (Dibujo por Reynaldo Baldera).



se atrevieron a comer ellos también.

2.4. El traslado a Bella Esperanza [1864][28]

[Después de un tiempo] el padre dijo que ahora teníamos que ir a Villa Montes, que aún no se llamaba así, sino que dijo arriba a Quilcortal, hasta dar [llegar a] el cerro.

–¡No va a pasar nada! dijo, porque nosotros vamos a estar en la religión.

Entonces [los 'weenhayek] comenzaron a seguirle y mucha gente venía tras del padre [desde Algodonal hasta Villa Montes]. Y [los 'weenhayek] venían con sus santos [de la iglesia de Algodonal], cargaditos, desde abajo. Y (los blancos) no les hacían nada por causa del cura. La gente de Caiza[29] se volvieron muy enojados con los 'weenhayek porque decían que habían matado a muchos.

Cuando llegaron a Bella Esperanza, ahí querían hacer una iglesia, que hasta ahora todavía hay (existe en ruinas). Levantaron una pared ,y después media pared no más. [Pero el cura] se desanimó de estar ahí y había dicho que:

–¡Lo podemos dejar! ¡Vamos a subir más arriba!

Cuando habían llegado a [un lugar cerca de] Capirendita, [casi] a Quebrachal, más abajito, [el lugar] se llama Tocayo; ahí [el cura] quería formar (edificar) otra iglesia. Pero resulta que no había podido. Había visto que el lugar era bueno, un poco cerca del río. Había marcado dónde iba a hacer la iglesia y después otro día se desanimó:

28 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M326. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

29 Caiza es un municipio en la ruta entre Yacuiba y Villa Montes, unos 25 km al norte de Yacuiba. Fue un lugar mucho más importante alrededor de 1900 que ahora. Fue visitado por Nordenskiöld en 1908.

–¡Podemos ir más arriba, para ver un lugar que más nos conviene para estar!

2.5. El traslado a San Antonio [1866][30]

Entonces [el cura] otra vez había cargado su muñeca (los santos) y toda la gente [‘weenhayek] vino a acompañarlo. Llegó aquí a San Antonio de la banda, dónde halló un lugar plano y lindo. Entonces dijo el cura que aquí nosotros ibamos a hacer una iglesia para todos los servidores de su religión. Dicen que el padre puso [organizó] un campamento grande y la gente se había puesto a trabajar. Unos canteaban madera para el techo, otros cortaban adobes para hacer la iglesia.

Figura 4. Un hombre está hachando para sacar miel. (Dibujo por Obando Segundo).



La iglesia que está en San Antonio, está hecha por nosotros, los ‘weenhayek. Cada uno, cada casa (familia) tenía que plantar un yuchán. Después habían comenzado a hacer sus casas y después ya ellos estaban tranquilos.

Después apareció más gente, gente que se llama *suwéeleh* o ‘chawancos’ (ava-guaraní). Entreverados con los ‘weenhayek, primero se han abienado (avenido bien). Pero, después, por último, habían quedado mal y resultaron como enemigos.

Los chawancos no estaban de acuerdo con que los ‘weenhayek vivían en [en el área de] Villa Montes. Estaban en contra de los ‘weenhayek que estaban llegando a este lugar. Primero eran amigos todos. Pero cuando llegaron [más gente?] del ‘cerro’ (el pie de montaña de los Andes); porque los chawancos vivían adentro, en el ‘cerro’; ellos, con los cimbas, habían

30 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M327. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia. (La datación se basa en Ortiz Lema 1986:72.)

visto a los ‘weenhayek que estaban tranquilos, haciendo sus casas y dijeron:

–¿Por qué ellos van a aprovechar nuestra tierra? ¡No permitamos que ellos vivan junto con nosotros! ¡Ellos son de abajo, no son de aquí, y este lugar es nuestro!

Así comenzaron a estar en contra de los ‘weenhayek. Cada vez discutían, peleaban con cuchillos. Pero los antiguos sabían pelear. Cuando ellos tomaban (alcohol) junto con los chawancos, siempre peleaban con cuchillo. Parece que los antiguos ‘weenhayek manejaban todas estas cosas, así que nadie les podía ganar. Ellos sabían todo porque aprendían y lo enseñaban también todo a los jóvenes. Resulta que ellos (los chawancos) no les podían hacer nada.

A veces se calmaban y estaban tranquilos. Pero una vez que estaban charlando dijeron:

–¿Como va a ser que los ‘weenhayek se aprovechen de nuestra iglesia? ¡Principalmente [es de] nosotros, como vivimos aquí en Villa Montes! ¡Es mejor que sea de nosotros! ¡Y los ‘weenhayek podrían volverse adónde han venido ellos!

Claro que, en parte, tenían razón, porque nosotros habíamos venido con el cura de los otros lugares, como he contado, los lugares dónde vivían los antiguos ‘weenhayek. Resulta que un día el cacique de los chawancos estaba charlando con el cacique de los ‘weenhayek y dijo:

–Nosotros no permitimos a ustedes estar con nosotros, juntos, porque así vamos a vivir peleando. Ustedes son malos y también [lo] somos nosotros. Entonces depende de si ustedes ganan San Antonio entonces van a vivir aquí.

Así ha hablado.

2.6. La misión de San Antonio, Versión II [1866][31]

El padre de San Antonio[32] hizo traer una imagen grande del patrono de la villa, que fue traída a pié desde Tarija por algunos valerosos ‘weenhayek. Estos amarraron la imagen en dos palos largos y luego pusieron la pesada carga en sus hombros para emprender un largo y penoso viaje por un estrecho sendero hasta el pueblo de San Antonio.

31 Ignacio Noolnejen Pérez, citado en Alvarsson 1993:52.

32 “El padre de San Antonio” refiere al cura francisano que formaba parte de equipo eclesiástico de la misión “San Antonio de la Peña”, fundada en 1866. Ver 11.2. para más detalles.

El misionero, de nombre Narciso reunió a los ‘weenhayek en Villa San Antonio y los hizo trabajar en la construcción de la iglesia donde todavía se conserva la imagen del patrono que trajeron a hombro desde Tarija. Asimismo, agrupó a los indígenas en tres barrios; el de los ‘weenhayek, el de los tobas y el de los chawancos; enseñó un poco de agricultura y levantó una escuela para que aprendieran a leer y escribir. El padre Narciso es recordado con cariño por su bondad y su intento logrado a medias de hablar el guaraní y el ‘weenhayek.

Después vino el coronel Ponce Yacuma. Por razones que no sabemos expulsó al sacerdote y ocupó su casa. Este señor tenía un rígido control sobre la población para que no hicieran ningún mal. Les dejó tener sus fiestas y bailes, pero siempre dentro de ciertos límites. Sin embargo, él mismo no conocía restricciones; azotaba a los indígenas, violaba en cuanto podía a las jóvenes, aún entre los 12 y 13 años, que llevaba a su casa custodiada por sus soldados, etc. Ante tantos abusos, los ‘weenhayek y los tobas, cansados, decidieron huir en secreto de la misión durante la noche.

Los tobas se levantaron en este tiempo y entraron con mayor encono en guerra con los criollos opresores. En San Francisco[33] los criollos mataron algunos tobas y estos incendiaron algunas casas como respuesta. A raíz de estos hechos, el coronel Ponce, en acuerdo con los colonizadores, hizo una verdadera matanza entre los tobas que, diezmados, huyeron a la Argentina, no quedando ninguno de ellos en Bolivia. En la actualidad todavía viven algunos tobas “bolivianos” en la ciudad argentina de Embarcación.

En 1910, aproximadamente, vino al pueblo de San Antonio el coronel Horcullo y posteriormente el coronel Antonio quién puso las casas que quedaban en fila. Antes de la llegada del coronel Antonio, dejó de funcionar la escuela que había fundado el padre Narciso, lo que provocó el traslado de muchos ‘weenhayek a la misión de San Francisco (Villa Montes).

–Pero ahí había solamente la escuela de la botella...[34]

33 “San Francisco” refiere a la misión para los tobas que se ubicó en lo que ahora es la ciudad de Villa Montes.

34 La última oración es del *niyaat* de Tuuntey, Ceferino Yetnayis Cortez, en 1983, citado en Alvarsson 1993:53.

2.6.1. El padre Narciso y la Misión en San Antonio[35]

Pido la palabra, mi licencia, que nosotros los indígenas principados en este lugar. Entonces no había ni cristianos, solamente matacos. En este lugar, desde entonces, vino el Padre Nacisio (Narciso). Entonces empezó a juntar todos los Matacos y les hacía trabajar. Hacían una iglesia grande en San Antonio. Entonces cuando se fue el Padre, vino el coronel Ponce. Entró en la casa del Padre. Después vino Capitán Horcullo, sdespués coronel Antonio. Entonces coronel Antonio levantó la Misión y hizo afiliar las casas en San Antonio.

Entonces vino Coronel Amiguel. Entonces eran los últimos los matacos y desmontamos de San Antonio hasta la costa Peña Moral. Hemos empezado plantar yuchán en San Antonio. Entonces los matacos vinieron todos. Era bueno para ambos por la causa de que nosotros no teníamos libretas de enrolamientos. Ellos nos enseñaron militar porque los superiores dijeron que los matacos con razón eran inútiles, pero sin embargo nosotros hemos ayudado en la Campaña, para defender la patria Bolivia. Hemos trabajado con chalanas, hemos cargado municiones de guerra y gasolina, todos, durante la Guerra [del Chaco].

Hemos sufrido mucho y cuando los enemigos avanzaban y llegaron hasta Talliguatú, entonces muchos matacos eran chalaneros en el Central para hacer pasar las tropas para defender el pueblo Villamontes. Eran chalaneros Ceferino Cortéz y Calitano Soruco.[36]

---

35 Esto es un duplicado de un documento presentado a las autoridades de Villa Montes el 17 de mayo de 1955, probablemente para recibir pensión militar por servicios prestados en la Guerra del Chaco. El documento está firmado por "Eran chalaneros [*firma*] Ceferino Cortez [*firma*] Calitano Soruco. El documento fue copiado el 28 de julio de 1978 por el presente autor.

36 En un párrafo separado viene un apéndice que explica la intención del documento arriba: "Ahora somos nosotros civilizados porque vinieron pastores. Ellos nos enseñaron la religión, por esto sabemos ahora. Pero hay una cosa, que nosotros queríamos presentar en forma legal, porque ya hemos sufrido y también somos pobres. No tenemos plata para algunos varios hijos si trabajamos. Con esta presentación legal que más sufren de hambre los hijos."

2.7. El padre abusa a las chicas ‘weenhayek y la guerra con los suwéeleh (ava-guaraníes) [1874][37]

También los ‘weenhayek habían visto una cosa que tenía el [segundo] padre [de San Antonio] de costumbre. Resulta que él ocupaba las chicas [jóvenes de los ‘weenhayek] y ha tenido, como ahora, que a las chicas las tienen en internado allá.

Cada chica, cuando se enfermaba de su mes, entonces se la guardaba allá, en la casa del cura. Las tenía [a las jóvenes] hasta que se hacían grandes.

El cura es cura y como padre. La gente iba a la iglesia para rezar y una vez han visto al cura que estaba usando una chica. Entonces han dicho:

–Pero el cura ha anunciado palabra de que él nunca puede hacer eso y está usando nuestras hijas que él está guardando allá. ¡No nos conviene nada, mejor vamos a quitarle nuestras hijas, irnos a otro lado y dejar esta iglesia porque parece que él está haciendo mal con las chicas!

Así se habían reunido a charlar sobre esto.

* * *[38]

Entonces estaban aún peor contra los chawancos que estaban juntos con los ‘weenhayek y han [empezado] a pelear por San Antonio, que los chawancos decían era el lugar de ellos.

Los chawancos estaban allá en el cerro, arreglando sus flechas para combatir con los ‘weenhayek. El cacique de ellos sabía que nosotros también teníamos que prepararnos todos, jóvenes y viejos. [Por eso] cuando estaban listos dijo:

–¡Ahora sí, nosotros podemos comenzar!

Después dijo a las familias:

–¡Ustedes como mujeres pueden retirarse de aquí!

[Eso dijo] porque sabía que no les podían hacer nada cuando se retiraban. Entonces han venido a enfrentar a los ‘weenhayek.

Ellos pensaban que nosotros no sabíamos. Los ‘weenhayek no decían nada sino que estaban preparándose. Seguramente los chawancos pensaban

---

37 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M328. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia. La datación se basa en una presunción de que el abandono de la misión coincidió con el incidente que relata Ortiz Lema (1986:72) de este mismo año. Esta guerra también ha sido llamada “La guerra sobre el Alto Pilcomayo” (Ver 12.2. abajo.)

38 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene dos números de clasificación, M329 y M330. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fueron grabadas el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

que como ellos no conocían tan bien a los ‘weenhayek, entonces los ‘weenhayek tampoco los conocían a ellos...

Comenzaron a enfrentarse, primero los ancianos, [ya] que ellos sabían [mejor]. Dijeron:

–¡Si ustedes son más que nosotros, vénganse aquí en el campo y vamos a probar a ver quién es el que gana!

Así se han puesto a flechar (tirar flechas). El que sabe de tres flechas tiene que vencer con las tres... Así se nota que este hombre sabe defenderse. Cuando han tirado sus flechas o se han caído, comenzaron con sus garrotes, a pegar en la nuca. Cuando murieron esos chawancos, aparecieron otros. Salían tantos grupos — porque así habían quedado ellos.

Así han comenzado también a burlarse, porque los ‘weenhayek eran pocos, mientras ellos eran muchos. Pensaban que no iba a durar mucho la cosa, [a más tardar] como tres días, y que no podríamos hacer nada con ellos.

Pero resulta que cuando peleaban, los ‘weenhayek tiraban flechas por arriba y otras por el suelo dónde estaba la gente. Y esta gente se ha descuidado [de las flechas de] arriba y las flechas cayeron en sus lomos cuando miraban las flechas que venían por el suelo. Veían las que venían por el suelo pero [de] las que venían por arriba no sabían como defenderse. Muchos chawancos murieron.

Como los ‘weenhayek eran pocos habían invitado a otros [paisanos] de abajo para venir a ayudar. Hasta que por último ganaron los ‘weenhayek y han corrido a los chawancos hasta el medio de los cerros que ahí se quedaron. Entonces los ‘weenhayek también se volvieron a sus lugares.

Por todo eso, en esos tiempos los ‘weenhayek se han apartado de su iglesia [de San Antonio] y se han ido a otros lados. Unos se fueron a la costa (del Pilcomayo, por el lado de Tuuntey o Villa Montes), otros abajo, así se ha desparramado la gente.

Aquí (en San Antonio) han quedado algunos chawancos y por eso ha quedado la iglesia como si fuera de ellos. Pero ellos mismos no han hecho la iglesia sino los ‘weenhayek principalmente. Ellos habían visto que el cura se estaba portando mal y lo han dejado. Sobre eso habían peleado con los chawancos. Peor aún, no querían saber nada y se volvieron a sus lugares. Hasta ahora los chawancos se han mantenido en su iglesia de Villa Montes (San Antonio) en lugar de los ‘weenhayek. Bueno se terminó la guerra y ha pasado el tiempo.

Capítulo 3

Vienen los primeros colonos

3.1. Los primeros colonos [1890][39]

Así pasó el tiempo y de repente, me dicen que habían llegado dos hombres desconocidos en caballo y la gente, dicen, quería matarlos, pero ellos habían dicho:

–¡Muchachos, venimos para charlar!

Así comenzaron a charlar con mi abuelo que era capitán. Entonces, primeramente, habían ido a mirar el lugar y entre ellos charlaban. Yo creo que esta gente nos trataba como si fuéramos salvajes. Pensaban: "esta gente es salvaje y capaz que no nos van a dejar criar los animales porque ellos no tienen qué comer y seguramente nos van a hacer daño a los animales que criaremos aquí en el Chaco". Así pensaban ellos de la gente ['weenhayek].

Pero entonces por todo el trecho [del Pilcomayo] había 'weenhayek; vivían aquí en Algarrobal, Simbolar, después San Bernardo, Media Luna, Villa Esperanza, después más allá Resistencia, Vizcacharal, Convento, después Bateal, más allá Algodonal y después más allá El Cónsul del Tiro, y más allá Yuchán, y todo hasta Crevaux. Por todos estos lugares había viviendas. Estos dos hombres habían recorrido hasta ahí. Habían visto que era un lugar muy lindo para crianza; había pasto, cañaveral, caña hueca, había mucho orrierí.[40] Entonces dijeron:

–¡Este es el lugar donde vamos a venir nosotros!

39 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M322. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia. (La datación del evento se basa en un cálculo de reproducción de hombres de 30 años; ya que se trata del abuelo de Màànhyejas.)

40 Palabra chaqueña desconocida, posiblemente indica que habían campos abiertos en la orilla del río que, durante la época de la lluvia producen buen pasto para animale.

Mi abuela dijo que esos hombres vinieron aquí de una parte que se llama Caiza, donde hay agua.

Esos dos hombres que vinieron; uno se llamaba Centeno y el otro se llamaba Santiago. Esas dos personas han venido a vicharse (espiar) todo orrierí. Después han ido otra vez a Caiza a charlar con los otros [blancos]. Después llegó un grupo, y no llegaron así no más, sino que habían venido para destruir a todos nuestros paisanos. Habían venido todos armados y [así] comenzó la guerra. (Porque a la guerra con los chiriguanos[41] todavía no vamos a llegar, al comienzo era con esos hombres de Caiza).

Dicen que cuando llegaron ellos, habían venido montados, en mulas, caballos; como treinta personas y dicen que la gente se había admirado y se había preguntado entre ellos qué pasaba. Como los antiguos sabían pelear; se habían ejercitado todos para trajinar flechas, garrotes y lanzas — estaban preparados.

Figura 5. El joven está preparado para la guerra. (Dibujo por Verónica Germán Flores).



Dice mi abuela que nosotros estábamos aquí en Vizcacharal. Parece que la gente estaba viviendo sobre la loma que hay ahí, más adentro, donde estaban las casitas, era playa. Por ahí iba el río y no había monte. La gente que vivía sobre la lomita se dieron cuenta de que venían tropas cuando se levantó una polvareda que venía por la playa. Cuando miraban, venían milicos, soldados. Sabían que tenían que prepararse, tal vez venían para matarnos.

Entonces el capitán, mi abuelo, dijo a las mujeres:

41 Esto es el término peyorativo, usado por los pueblos incáicos (significa 'estiércol frío' en quechua) al referirse al pueblo *ava-guaraní*.

–¡Mujeres, tienen que apartarse de nosotros; ustedes tienen que irse al monte y dejarnos a nosotros como hombres solos aquí!

Toda la familia tenía que escaparse. No quedaron más que los hombres para esperar a los hombres que venían. Ellos esperaban, preparando sus flechas. Cuando llegaron, dicen que le preguntaron al capitán:

–Aquí hemos llegado para combatir con ustedes.

Muy bien, habían avisado bien y la gente estaba preparada. Cada paisano 'weenhayek estaba bajo su chozita y no salía afuera ninguno, solamente el capitán. Parece que [los blancos] veían que todo estaba en silencio, parecía que no había nada, y [así] procuraron matar al capitán y no pudieron.

De repente salieron los otros que estaban dentro sus chozitas con sus armamentos, flechas, y comenzaron a combatir. A mis paisanos no les habían podido hacer nada, sino que ellos mataron a todos los treinta militares que habían venido a combatir. Entonces se dijeron:

–¡Aquí nosotros vamos a estar siempre!

Dicen que llegaron [aún] más [blancos], muchos, parece que eran como cincuenta. La gente no se durmió; estaban despiertos día y noche para esperar y cuando llegaron otra vez, se pelearon. [Los blancos] trajinaban armamento que no era como lo que hay ahora. Entonces era fácil defenderse para mis paisanos.

3.2. Los blancos son envenenados con aloja [1900][42]

Mi abuela me contó que los 'weenhayek ganaron otra vez también. El cabecilla de ellos, Centeno, era un hombre gordo, un panzón. Él era como el cacique, digamos, como un puntero, él que combate a todos, él que manda toda la tropa. Él venía primero cuando llegaba toda la tropa.

Dice mi abuela que la gente decidió hacer una cosa; preparar una *aloja* (chicha) de algarroba. Entonces prepararon un bateón grande, lleno de aloja, y cuando estaba preparada, comenzaron a echar unas frutas que eran venenosas. Una fruta que se llamaba sachasandia, que es muy venenosa. Lo han mezclado, mucho han puesto, así se madura con la sachasandia la algarroba, y así se había puesto aún más fuerte.

El día que llegó la tropa se apartaron lejos, no quedó ninguno, sin importarles la gente que llegara a nuestra ranchería. Un poco retirados,

42 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M323. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

comenzaron a mirar la gente que subía la lomita y que había encontrado [su] bateón de aloja.

Entonces dijo su jefe:

–¡Aquí hay aloja, es un alimento muy lindo! ¡Tomémoslo! ¡Los matacos ya se han disparado, ya no hacen nada, se dispararon porque tienen miedo, ellos son cobardes! Así decía.

–¡Ahora vamos a tomar aloja, así vamos a tener fuerza cuando estemos borrachos!

Y comenzaron a tomar, a sonreírse y tomar hasta que se emborracharon toditos. De repente el veneno les comenzó a hacer mal cuando estaban borrachos. Alguno caía y a todos de repente les salía de su boca como espuma blanca y algunos murieron. De las cincuenta personas, toditos se murieron por asunto de la aloja. La gente no sabía lo qué era, lo que había pasado, que [los ‘weenhayek] habían hecho.

–¡Seguramente que ellos han echado un veneno que conocen!, decían, pero no podían hacer nada, hasta que se murieron los cincuenta.

Entonces, me contó mi abuela, había venido el cacique de ellos y había dicho:

–Ahora yo creo que vamos a dejar, no vamos a pelear más.

Entonces, dicen que los ‘weenhayek pidieron disculpas y los blancos dijeron que:

–¡Hasta aquí la guerra! ¡[Ya] la vamos a cortar! Es mejor si podemos venir y ser como vecinos de ustedes que han estado viviendo aquí desde más antiguo. Nosotros podemos ayudarles, darles trabajo y otras cosas más, habían ofrecido.

3.2.1. Los blancos son envenenados con aloja, Versión II [1900][43]

Los Mataco, siempre vivíamos en el Chaco, había mucha comida ya que éramos solos en esta banda. Después un día aparecieron los criollos y ellos miraban el lugar y pensaron:

–Nosotros podemos venir al Chaco para criar algunos animales, pero qué podemos hacer con los Matacos que son salvajes y que van a aprovecharse de nuestro ganado? Lo mejor es terminarlos, que estos destruyen las cosas.

Reunieron a los Matacos con el pretexto de instruirlos, pero un día vinieron como 30 hombres a caballo y con armas. Uno de ellos que era el jefe y que se llamaba Zenteno, y el otro que se llamaba Napoleón, dirigieron

43 Esta narración proviene de Pedro *Sisalú* Martínez, grabada el 18 de abril de 1985 en Capirendita, Bolivia por Edgar Ortiz Lema. Fue publicada en Ortiz Lema (1986:253–254) bajo el título de “1.7 La lucha de los Mataco con los mestizos”.

la matanza. Nuestros antepasados que no tenían armamento se prepararon con sus flechas. Sin embargo, el valor de nuestra gente logró matar a los mestizos.

En una segunda vez Zenteno con más hombres y más armas resolvió destruir y matar a todos los matacos. Esos hombres que mataron a nuestros antepasados vivían en Caiza. En esa segunda vez nuestros hombres resolvieron que las mujeres se vayan al monte y la lucha duró mucho tiempo. Como no tenían armas dijeron: Ahora nosotros vamos a preparar algo.

Hacharon un yuchán y lo cavaron para hacer aloja y ellos estaban preparando aloja de algarrobo y cuando estaba lista en el bateón le echaron la fruta que era veneno que se llama Sacha-sandía [*¡sic!*]. Se retiraron a sus casas.

Cuando llegó la tropa sus jefes dijeron, bueno, los matacos se han retirado y encontraron la aloja que estaba tapada y se la tomaron para tener más valor, pero, cuando tomaron, murieron más de 30 personas. El cacique de ellos no murió porque no tomaba aloja, sin embargo, fue flechado en la paleta.

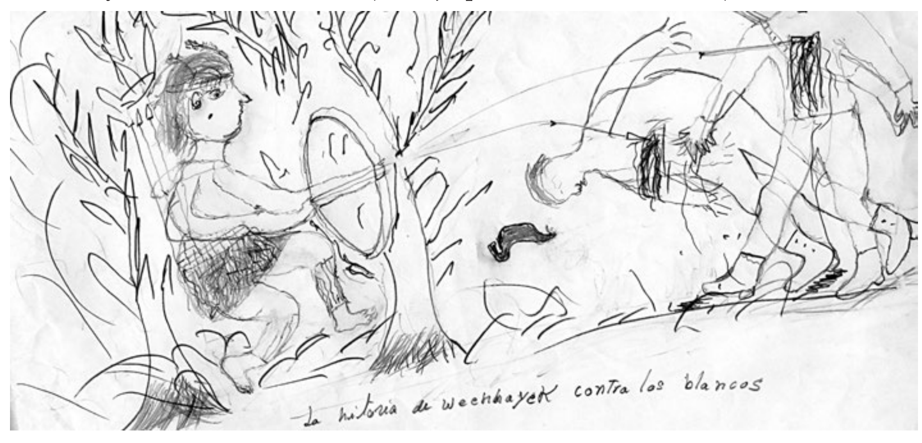
Después de esto los mestizos resolvieron que debían hacer un arreglo con los Mataco porque era imposible terminarlos y se reunieron los dos caciques para hacer alto a la pelea y quedarse así como vecinos. Los mestizos pidieron que les den un lugar para criar su ganado. Así quedaron. Después un día formaron una nueva guerra contra los Matacos, sin embargo, nunca nos terminaron. Los Matacos dijeron nosotros somos del Chaco y los mestizos no, y ellos no vivirán aquí si no fuera por nosotros. Sin embargo, la lucha siguió. Después de poco en poco, sin luchar, se fue bajando la gente de Yacuiba, Caraparí y también subieron de la Argentina y del Paraguay y nos quitaron todo y toda la vida fueron nuestros enemigos. Lo mismo ocurrió con los tobas que vivían en la otra banda.

3.3. La emboscada de Tijwoomtaj [1905][44]

Cuando [algunos blancos] habían visto que la gente ya se había envenenado, comenzaron otra vez a combatir, matando a los paisanos [weenhayek]. Los ‘weenhayek ya no querían seguir peleando y habían bajado hasta Yuchán.

44 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M324. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

Figura 6. "La historia de 'weenhayek contra los blancos." El guerrero 'weenhayek mata a un criollo. (Dibujo por Eusebio Ferrari S.)



He escuchado que anduvieron hasta el lugar que se llama *Tijwoomtaj*, que queda cerca de Yuchán. Así se llamaba a lo antiguo, el lugar se llama *'Ahààta'wetwumek*. Yuchán era Tijwoomtaj.

3.4. La colaboración con los wààn'lhàyh [1905]

Los *wààn'lhàyh* (tobas) ofrecieron a los 'weenhayek que levantaran juntos un campamento en ese lugar llamado Tijwoomtaj. Allí había un terreno abierto y con mucho pasto verde. Los 'weenhayek aceptaron y vinieron.

Un día, uno de los 'weenhayek se fue a buscar comida en el bosque aledaño a Tijwoomtaj. Sin darse cuenta entró en el puesto de un criollo y este lo mató de un tiro. Cuando vieron el 'weenhayek muerto, los tobas exhortaron a los 'weenhayek a que se vengaran diciendo:

–¡Ahora viene esta gente por acá, tenemos que pelear...!

Ponían a un centinela en un árbol alto desde donde un día vio

Figura 7. El cazador 'weenhayek mata un animal con su lanza. (Dibujo por Noemí Maraz).



Figura 8. Un 'weenhayek, con su arco y flecha, para a un criollo montado. (Dibujo por Obando Segundo).



un grupo de criollos avanzar hacia el campamento con banderas y unas treinta mulas. Se bajó inmediatamente del árbol y avisó a los jefes, que rápidamente empezaron a organizar el enfrentamiento.

Colocaron un grupo de jóvenes en uno de los extremos del campo abierto por dónde iban a pasar los criollos y los más valientes se escondieron entre zarzas a lo largo del camino. Cuando los criollos vieron a los jóvenes 'weenhayek empezaron a tirar entablándose una pelea de larga distancia. De repente y en forma silenciosa empezaron a caerles flechas mortíferas desde atrás; muchos criollos cayeron y cundió el pánico entre ellos. Los tobas y los 'weenhayek atacaron, embravecidos, por todos lados y con sus garrotes mataron a todos sus enemigos. De esta manera tomaron venganza y se quedaron con un botín de treinta mulas.

3.5. La emboscada de Tijwoomtaj, versión II [1905]

Allí se fueron los paisanos, dónde estaban los otros y comenzaron a esperar, y vinieron ahí. Como ese lugar es angosto, el río había cavado más adentro del monte y, dejado un barranco muy alto. Entonces cuando la tropa llegó con sus animales, [las mulas] no podían subir. La gente aprovechó que estaban en el bajo y los mató a todos. En ese barranco esperaron todas las

veces porque no había salida. Como ellos (los blancos) no conocían tan bien, se metieron ahí y no ha salido ninguno.

Figura 9. Un guerrero, metido en la batalla. (Dibujo por Jeremías Miranda Ruíz).



3.6. La guerra entre los 'weenhayek y los 'àànpàlhayis (nivaklé) [1910][45]

Alrededor de 1910 hubo una guerra entre los 'weenhayek y los *'àànpàlhayis*. El jefe de los 'weenhayek en aquél momento se llamaba *Wooyisej*.

3.7. La guerra entre los 'weenhayek y los wààn'lhàyh (tobas) [1912] [46]

Alrededor de 1912 dos 'weenhayek se fueron a cazar. Uno de ellos no regresó y el sobreviviente contó que los *wààn'lhàyh* (los tobas) habían matado a su compañero. Así se produjo la última gran batalla entre los 'weenhayek y su pueblo vecino. Mediante un ataque feroz llevado a cabo por la madrugada, los 'weenhayek vencieron a los tobas. Los jefes de los tobas eran *Yatsojwaj* (pariente de *Yitajkyeyis*) y *Jwitsani'*. Estos vinieron, después de la batalla, a los weenhayek ofreciéndoles la paz diciendo:

–¡Nosotros somos iguales; mejor que hagamos paz...!

Y así hicieron las paces. (Alvarsson 1993:50-51)

45 Esta es una adición de otra grabación. Los *'àànpà' -lhayis* también han sido llamados nivaklé, 'chulupíes' o 'ashluslay'.

46 En esta época los tobas vivían cerca del lugar que ahora es Villa Montes; ver Parte II.

Figura 10. La vida cotidiana de un asentamiento ‘weenhayek. (Dibujo por María Sánchez).



3.8. La guerra entre los ‘weenhayek y los wààn’lhàyh (tobas) [seguido]. [1913]

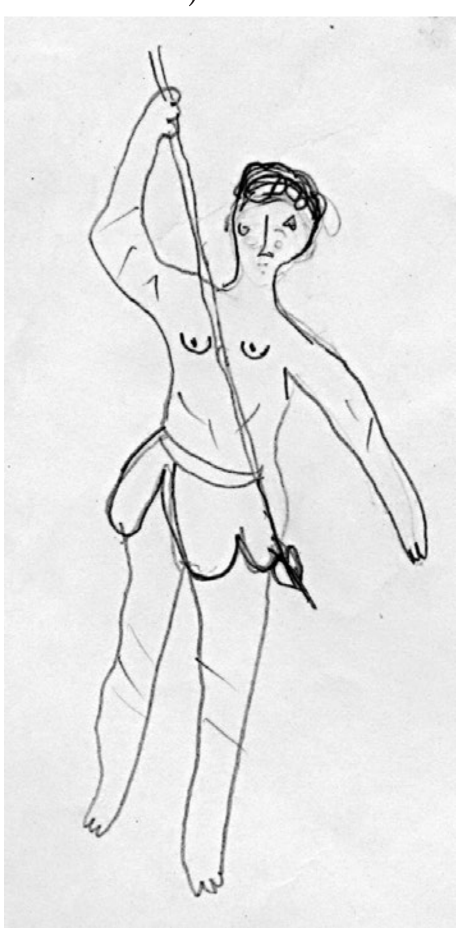
En aquella época habían [solamente] dos casas aquí en esta banda (noreste) de *Tuuntey* (Villa Montes), porque dónde está el pueblo [ahora] era puramente cañal (lugar de mucha cañahueca). Eran, no sé, árabes, o tal vez gringos que estaban trabajando en este lugar.

Ellos tenían peones en esta banda, [peones] que eran *wààn’lhàyh* (tobas). Los tobas vivían en una parte de aquí de Villa Montes más abajo, que se llamaba Urúa. Había muchos tobas allí. Así que un lado de esta banda correspondía a los tobas y el otro lado a los ‘weenhayek. Toda la gente de los tobas trabajaba entonces con los gringos. [Es que eran] solamente los gringos que tenían telas. Así la gente recién conoció las telas porque había una tienda que tenía muchas [telas].

Cuando terminó la guerra de los ‘weenhayek con los chawancos (avas), ellos (los avas) se quedaron aquí a trabajar para ganar la ropa. Pero resulta que un día dicen que los tobas habían matado a un criollo. ¿Otra vez?

Entonces los criollos se enojaron con los tobas. Así, como les había pasado en una parte para los ‘weenhayek, así tenían (los tobas) problemas con los criollos. Ahora los criollos pensaban igual que con los ‘weenhayek,

Figura 11. El hombre está amenazando con su lanza. (Dibujo por Graciela Cortez).



que tenían que terminar con los tobas, que no vivieran más juntos. Y [por eso] comenzaron una pequeña guerra [contra los tobas] en esta banda.

Pero cada noche los tobas se llevaban los caballos de donde estaban atados, cerca de las casas de los criollos. Iban de noche, se montaban y se disparaban hacia abajo. Seguramente porque los tobas no estaban preparados como los ‘weenhayek. Por causa de esto a algunos de los ‘weenhayek los mataron [equivocadamente], por culpa de los tobas.

Por eso los ‘weenhayek comenzaron a enojarse otra vez [con los blancos] porque ellos perseguían a la otra gente de abajo. [De nuevo] se enfrentaron con los blancos. Los ‘weenhayek hicieron de esta forma: Cuando la gente volvía al lugar de dónde venía, los ‘weenhayek seguían [sus huellas] tras de ellos, hasta llegar a sus casas.

Del lugar que se llama Caiza venía mucha tropa que caía (llegaba) en Villa Montes, o caía (llegaba) allá en Simbolar, para destruir a todos los ‘weenhayek. Resulta que los ‘weenhayek no los habían dejado, no habían descansado y los habían seguido hasta [llegar a sus casas].

Cuando llegaron se pusieron a esperar que se haga de noche. Ya de noche comenzaron a gritar en forma de los bichos de la noche; unos gritaban como zorros, otros como *caneyu*, otros gritaban como *marihuacu*, todos los [sonidos de] de pájaros del campo, también de pájaros que cantaban de noche; y la gente no sabía qué era lo que venía. No sabían lo que pasaba porque ellos [estaban acostumbrados] a escucharles cantando uno por uno, solitos. Esta vez había sido la gente [‘weenhayek] que venía espiando dónde

estaban ellos.

Como a las doce de la noche entraron a una casa y mataron a los que estaban ahí. Después agarraron los caballos y los trajeron aquí al Chaco. Cuando los criollos se dieron cuenta de que por la noche habían entrado en esa casa, no sabían cómo. La gente comenzó a afligirse porque no sabían qué hacer. [Los ‘weenhayek] no les daban descanso hasta que se aburrían de que ataban sus caballos al horcón de la casa, y al amanecer habían desaparecido. Los ‘weenhayek no descansan cuando están peleando.

Después, por esta banda de Villa Montes, vino otra tropa [de los blancos] para perseguir a los tobas, pero siguieron (pelearon) con nosotros para ganar este lugar y quedar como dueños. Sin embargo, ellos no ganaron. No nos han corrido, e igual nosotros hemos quedado como dueños del Chaco. [Los blancos] han porfiado y porfiado, pero no han podido, hasta que tenían que tomar (hacer) alto, y ahí quedó la guerra.

Entonces el cacique, mi abuelo, ha charlado (negociado) con Centeno, que era su jefe [de los blancos] en la guerra. Cuatro veces le habían herido a Centeno; le habían flechado, le habían dado en su nuca. [Él] tenía grandes heridas, y por eso ahora, antes que lo mataran, y como habían tomado alto, habían charlado [con los ‘weenhayek] y habían dicho: “aquí nosotros podemos terminar la guerra” y ellos querían hacer algo para abuenarse con los ‘weenhayek.

3.9. La matanza de Algodonal [1915][47]

Había un material [fortín] cerrado, como [un] corral, allá en Algodonal, y esa gente [del fortín] había pensado engañar a los ‘weenhayek para matarles a toditos.[48]

Decían entre si:

–Los vamos a llamar [a los ‘weenhayek], les vamos a regalar cosas y ellos lo van a permitir porque ellos no tienen nada; les vamos a ofrecer vaca, caballo... ¡Así quedamos como vecinos! Antes de esto vamos a matar una vaca para hacer una fiesta con ellos y charlar...

47 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M333. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

48 Todavía, hoy en día, quedan los restos del fortín en Algodonal, el lugar del incidente histórico más dramático y trágico en la historia de los ‘weenhayek. Hice una medida del fortín en agosto de 1978 y resultó en que las ruinas son de 45 metros de largo y 40 metros de ancho.

Los militares estaban acomodando estas cosas y habían llamado a la gente [‘weenhayek], caciques y otros más. Mi abuelo, que sabía de estas cosas — a veces ellos se enfrentaban con los chorotes, tapietes, chulupíes, así que estaban acostumbrados a pelear así — él había dicho:

–Ahora, ustedes ¡prepárense! ¡Hay que saber las cosas! No vamos a dejarlos que nos maten! ¡Ahora, ustedes tienen que peluquearse (cortar el cabello), toditos ustedes!

Así que se peluquearon, tal como lo peluquean al milico (soldado) cuando recién entra [en el ejercito], que no les quedara nada de pelo, así no iban a poder agarrarlos.

Entonces dijo:

–Yo sé que esta noche vamos a reunirnos [con los blancos]. Vamos a ir, pero vamos a estar preparados. Yo creo que [los militares] no van a dejar de revisar a ninguno. ustedes tienen que atar un pequeño cuchillo aquí en el brazo y otro cerca de la canilla, para que no los vean.

Como de costumbre, ellos (los soldados) revisaban la cintura a ver si la gente trajinaba cuchillo, pero no sabían que [los cuchillos] estaban atados en el brazo y en la canilla.

Cuando habían entrado, los comenzaron a arrear por adentro para llamarlos uno por uno. Como había entrado tanta gente de los ‘weenhayek, apareció un regimiento para enfrentarlos. Se pusieron a charlar primero, [querían presentarse como] abonados. Habían dicho buenas palabras acerca de mi abuelo. Él era baquiano, podía pelear con diez hombres. Los demás eran jóvenes, y como jóvenes ya en aquel tiempo les habían enseñado todo para manejar las cosas. Las mujeres se habían ido lejos, así si uno escapaba tenía que ir a una tierra indicada para buscar a su familia.

Ellos (los líderes) comenzaron a regalarle a mi abuelo, como era el capitán, plantas, víveres, una tambera (una ternera?) para criar y caballos también.

Después entraron los militares que iban a enfrentar a la gente que estaba dentro [del fortín]. Pero la gente no se había descuidado. Mi abuelo, como capitán, dijo:

–¡Ustedes tienen que defenderse! ¡No vamos a dejar que ellos se aprovechen de nosotros! ¡Cada uno tiene que defenderse. ¡Pónganse como corajudos, como hombres! ¡Hay que enfrentarlos!

A cada uno lo llamaron [en turno]. Para aprovechar habían entrado a un cuarto [con el ‘weenhayek]. Y de repente tiraron afuera la cabeza, no más. Cuando lo vieron los ‘weenhayek dijo su capitán:

–¡No hay que dejar que se vaya uno por uno! ¡Sino vamos en grupo, para enfrentarnos una vez más! ¡No vamos a permitir que hagan de esta forma!

Así que [los 'weenhayek] se fueron en grupo adentro y comenzaron a apuñalar a los milicos y muchos [de ellos] escaparon. Dicen que muchos murieron por los cuchillos. Esta gente no pensaba que los 'weenhayek tenían cuchillos, pero de repente los sacaron [uno] del brazo y otro de la canilla. Entonces comenzaron con estos pequeños cuchillos a pelear, dando puñaladas. Cuando los mayores, capitanes, coroneles, veían lo que les estaban haciendo a sus militares, se comenzaron a asustar.

Dicen que mi abuelo se había enfrentado con los principales mayores, que estaban con los capitanes y caciques de ellos, charlando. Hasta a los mayores habían terminado. Entonces dijo el capitán [de los 'weenhayek]:

–¡Hagan fuerza para que escapemos, porque una vez que termine esta tropa, libres vamos a salir!

Habían matado como a diez 'weenhayek y como a 50 militares, toditos los habían matado. Por último, cuando los querían agarrar para abrazarlos y voltearlos, no podían porque la sangre de los otros les chorreaba a ellos mismos, aunque no tenían herida. La sangre que saltaba les chorreaba por todo el cuerpo y [por eso] no los podían agarrar, porque estaban resbalosos.

Tampoco les podían agarrar por su cabello, porque estaban bien peluqueados. No los podían agarrar por ninguna parte. En algo se habían defendido por el asunto de la sangre y el cabello, y porque se habían preparado bien. De los criollos habían quedado como cinco hombres, porque tenían su armamento. Y los 'weenhayek habían aprovechado de salir por una altura (una pared alta). [Los militares] habían puesto pedazos de botellas [allí arriba], sobre este material (el adobe) para que ninguno pudiera saltar. Sin embargo, ellos saltaron, brincaron encima de todo y no les hacían nada los pedazos de botellas. Así habían salido todos.

Los cinco hombres, que eran militares, siguieron a la gente que estaba disparándose. Cuando llegaron a la playa, allí siempre hay como un pozo, un hoyo que hace el río, por allí se metieron. Y cuando vino la tropa, espiando, no sabía dónde estaban. Pero [habían] estado [allí] con flechas y todo. Y cuando vinieron [los soldados] al alcance de la vista, flecharon a uno, y después a otro. En fin habían flechado a todos los cinco. Entonces ya se habían acabado todos y [los 'weenhayek ya] estaban libres y así ha pasado el tiempo.

3.9.1. La matanza de Algodonal, versión II [1915][49]

En 1915, durante la primera guerra mundial, los militares habían establecido un cuartel grande en el pueblo de Crevaux (ahora destruido por el río) y un puesto en el pueblito de Algodonal. De ese lugar quedan hasta hoy los muros y un cuarto. En aquél tiempo era gobernador de la región un ganadero criollo de nombre Isidoro Centeno.

Los colonizadores, con el consentimiento del gobernador Centeno, y con el apoyo de los militares, trataron por todos medios a liquidar a los indígenas. Un día invitaron a todos los hombres ‘weenhayek del pueblo de Crevaux, que en aquel tiempo eran numerosos, a una fiesta en Algodonal. La mayoría de los ‘weenhayek concurrieron, alegres por la fiesta. Sin embargo, algunos más viejos y experimentados sospecharon que podía ser una emboscada y se prepararon para una pelea; se cortaron el cabello y se colocaron un pañuelo en la cabeza para que nadie viera esta señal de guerra; también prepararon pequeños cuchillos y se los ataron a la ingle.

Cuando los ‘weenhayek entraron en el patio del puesto donde algunos criollos estaban carneando un vaca, no había nada más que unos pocos soldados, por lo que no advirtieron el peligro que los asechaba. Los ganaderos les pidieron ayuda y los ‘weenhayek sacaron sus cuchillos para colaborar en la carneada. Una vez preparado el asado, los soldados despojaron a los ‘weenhayek de sus cuchillos y los revisaron para ver si tenían [más] armas, pero no podían encontrar los pequeños cuchillos que algunos tenían escondidos.

Después los hicieron formar fila para “distribuir el asado” y llamaron al capitán (niyaat) ‘weenhayek para que entrara en el cuarto del oficial. A los pocos minutos apareció sólo la cabeza del niyaat; ¡lo habían decapitado! Ante esto, muchos jóvenes quedaron paralizados de terror, pero uno de los valientes que se había preparado para la pelea, dijo en voz baja:

–¡Cuando pregunten por el segundo jefe, apunten a mí!

Así lo hicieron. Entró el ‘weenhayek en el cuarto donde estaba el jefe con dos oficiales y algunos soldados esperando que se asustara ante el cadáver de su capitán, pero sin mediar palabra, sacó velozmente su cuchillo y sin darles tiempo a que reaccionaran, mató a los tres oficiales.

Ante lo ocurrido, salieron otros soldados de su escondite y empezaron a disparar contra los otros ‘weenhayek desarmados que estaban en el patio. Muchos cayeron, pero los otros valientes, viendo que salía su compañero vivo del cuarto de los oficiales, cobraron valor y enfrentaron a los soldados

49 Narración de Ignacio Noolnejen Pérez, primero publicada en Alvarsson (1993:53-55).

con sus cuchillos en una batalla claramente desigual.

Aún así, los soldados que tenían sólo “bocacargadores” y habían perdido a sus jefes, no pudieron terminar con los ‘weenhayek. Los cinco valientes pelearon toda la tarde y mataron a muchos soldados, que sin municiones, habían recurrido a sus machetes. La pelea fue sangrienta y únicamente tres ‘weenhayek podían escapar; uno por la puerta y los dos restantes saltando por sobre el muro; estos eran de los que no habían confiado en los criollos y se habían preparado para pelear.

Por ellos se supo, luego, en el pueblo de Crevaux, del triste acontecimiento de Algodonal en el que muchos ‘weenhayek habían perdido la vida. Uno de estos valientes fue el abuelo de Seelitha’is, don Francisco Suárez, de Villa Montes.[50]

3.10. La guerra contra los wààn’lhàyh (tobas) [1915][51]

También los *wààn’lhàyh* (tobas) habían comenzado a burlarse de los ‘weenhayek. Decían que no eramos como ellos y que no conocíamos sus costumbres. Entonces los ‘weenhayek [se enojaron y] dijeron:

–¡Que probemos entonces!

Así comenzaron a combatir con los tobas. Todos los ‘weenhayek venían desde abajo, [y parecía que] nunca se acababan. Venían más y más a enfrentar a los tobas. Los tobas me parece que eran pocos y cuando veían que sus jóvenes se estaban acabando, comenzaron a dispararse. Así que no eran firmes contra los ‘weenhayek que por último ganaron.

Igual que con los criollos los habían corrido a los tobas, porque los ‘weenhayek por costumbre no duermen, no descansan y no andan en grupo sino un hombre por allá con sus flechas, solos. Hasta que los tobas se habían aburrido y habían decidido cambiar de lugar. Al fin habían acordado de que “a los ‘weenhayek les corresponde esta banda [del sudoeste] y a los tobas les corresponde esta banda [del noreste]”.

La guerra había sido porque cuando los tobas combatían con los criollos, estos habían matado a algunos ‘weenhayek también, por cuenta de ellos. Pero los ‘weenhayek ya habían pasado por la guerra que habían hecho con los de Caiza, pero comenzaron a combatir con los tobas porque habían

50 De Alvarsson 1993:53-55.

51 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M339. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

matado a un criollo. Resulta que los criollos que estaban combatiendo habían confundido a algunos de los 'weenhayek con los tobas. Claro que no conocían y pensaron que eran de la misma rasa. Así que varios fueron muertos por los criollos descuidados. Por eso habían decidido desquitarse pues, [los blancos] habían matado cinco hombres 'weenhayek por culpa de los tobas.

Nosotros no somos tobas, sino somos 'weenhayek. Y por eso formaron un grupo para ir a enfrentarlos a su misma raza. Cuando peleaban con los tobas mataron muchos de ellos. Así comenzó la guerra entre los tobas y los 'weenhayek. Ya no era [una guerra] con los criollos sino una entre nosotros no más.

Así como había pasado con los chawancos, también los tobas habían comenzado a burlarse de los 'weenhayek. Decían que eran pocos y los tobas muchos. Y por eso los 'weenhayek dijeron así:

–Bueno, podemos probar, a ver quienes somos los más fuertes...

Por último murieron muchos tobas y pensaban huir, escapar de todo. [Por eso] lo que había quedado en este lugar [no fue nada]. Dicen que cuando los 'weenhayek habían venido a combatir no había nada [ningún toba], todo era silencio en las casas. Ellos habían seguido hasta el frente de Santa Victoria, en Argentina, dónde no podían alcanzarlos, unos por Argentina otros por allí por el ingenio.[52] Por eso los tobas no pueden estar junto a nosotros, porque eramos enemigos.

3.11. El cojo y los wààn'lhàyh (tobas) [1916][53]

Un paisano que vivía aquí en *Hoo'o'yo'* (Algarrobal), un hombre pequeño, que no estaba bien, era rengo (cojo), no podía moverse bien.

¿Por qué era rengo? Por un flechazo que le habían pegado en su espinazo y parece que en la pierna. Cuando sanó, entonces ya no pisaba bien. Él había combatido a los tobas [aunque] no era un cacique [ni el] más fuerte para combatir a ellos. Nadie creía que este hombre podía hacer algo con ellos cuando apenas se podía mover. Pero no lo podían flechar, se sabía defenderse, e incluso los sabía matar.

52 En este contexto, 'ingenio' denota una fábrica de azúcar en la Argentina.

53 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M340. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

Figura 12. "Una mujer 'weenhayek tejiendo una llica; un pescado asado al fuego; su algarroba preparada para añapa." (Dibujo por Jeremías Miranda Ruíz).



Después mis paisanos habían bajado hasta ahí para alcanzar a los tobas [persiguiéndoles]. Habían bajado hasta llegar a la frontera argentina donde los habían dejado. Entonces se volvieron a su lugar y los tobas hasta ahora no pueden volver entre los 'weenhayek.

Ahora algunos tobas que andan por acá es por el cruce con 'weenhayek, son sus familias, no puros tobas. En Villa Montes hay dos tobas que están con los 'weenhayek. Por causa de la religión han dejado ya las cosas (matanzas). Los que han estado en Argentina han visto tobas, puramente tobas, que vivían allá en las misiones, en Embarcación. Ellos han comenzado a criticar a los 'weenhayek bolivianos y últimamente se volvieron por estos lados.

Así es el cuento que había contado mi abuelo, mi abuela. Mi abuela me dice que ella misma ha sufrido por el asunto de los tobas.

3.11.1. El cojo y los blancos [1918][54]

El cojo no podía pisar bien. La gente pensaba que no podía hacer nada para defenderse. Era rengo porque había peleado mucho y muchas veces le habían errado. Una vez le habían pegado un flechazo en su pierna, y su espinazo

54 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M341. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

casi lo quebró. Sanó por los remedios del campo. Cuando sanó se había enojado con la gente aún peor. A este hombre parece que le gustaba matar. Cada día cuando estaba campeando quería ver alguna persona desconocida, criollo, cualquiera, chawanco, tenía deseos de matar y estaba en contra de todos.

Cuando combatía a los criollos entre los demás paisanos, este hombre se había puesto más fuerte, tenía muchos pensamientos e ideas para hacer. Enseñaba a la gente así:

–Tengan mucho cuidado ustedes cuando combaten con los criollos.

Tenían que tener como unas clases de coronas que habían puesto con llicas.[55] Algunos habían puesto como lana de oveja. Especialmente él trajinaba su corona muy como *ch'ulo*[56] y con muchos diferentes colores. Era como un cacique. Usaban todo lo que usan los que combaten, sus defensas, todo, y estaban bien armados. Utilizaban corazas, *'aalhuts'et'àj*,[57] cueros de ovejas con mucha lana para defenderse de las balas que tenían los criollos. Estos cueros se los ponían hasta las rodillas, como abrigos. Entonces cuando combatían con los criollos las balas se apagaban cuando entraban en las lanas de oveja, no podían dañar la carne. Así hacían ellos todo el tiempo.

–Vean ustedes: cuando caminan los enemigos, tienen zapatos, u otras cosas como hojotas [y por eso dejan huellas]. Ustedes, como 'weenhayek, prepárense con hojotas de piel de oveja, así cuando caminan no van a dejar huellas, por la lana.

Así habían hecho, habían probado en el polvo y vieron que la huella no se notaba. Controlaron bien que los enemigos no supieran qué camino habían tomado. Esto lo habían utilizado mucho. Cuando los enemigos los habían querido seguir hasta el monte, no habían encontrado huellas que delataran por dónde habían pasado. Así de repente, como las flechas no suenan, los enemigos ven a uno caer y no sabían cómo, si no habían visto huellas, ni nadie por allá. Así el renguito nos había enseñado.

Pero después, en el campo, no eran buenos estos cueros de oveja porque agarraban las ramas, así que dijo él que usáramos otra clase. Él era corajudo, sabía defenderse, no le podían pegar. Las balas no le hacían nada. Era muy baquiano para defenderse; hasta que la gente se cansó...

---

55 La palabra "llicas" aquí refiere a la tela (o la malla) hecha de caraguatá. Ver Vol. 4 para un tratamiento del tema.

56 '*Ch'ulo*' es la palabra quechua para la conocida gorra andina.

57 Esto es el término 'weenhayek para las camisetas de guerra.

Es así que los criollos tienen [ciertas] horas para comer, y una vez cuando estaban reunidos a cenar en su campamento, llegaron espiando los 'weenhayek y comenzaron a cantar como bichos de la noche, pájaros, como uno que canta entonces, el *'aasnaj*.[58]

Y la gente decía:

–Ah, este es un pájaro...

Y cuando el otro gritaba, como un zorro, decían:

–Ah, este es un zorro...

No se dieron cuenta [de nada hasta] cuando uno de repente estaba herido por flechas. Cuando se levantaron a recoger sus armamentos, la gente ya se había retirado y no podían hacer nada.

Lo trataron de matar a este hombre, pero no lo podían matar. Siempre que venían tropas, la gente bajaba y bajaba para dejar sus familias en lugar seguro. Cuando venían de Algarrobal bajaban hasta San Bernardo y ahí quedaban sus familias. Hasta que volvían, y cuando la tropa había bajado hasta San Bernardo entonces [ellos ya] habían seguido hasta Yuchán. Ahí se había amontonado la gente y el renguito esperaba sólo arriba en la barranca, como en una frontera o aduana y varios estaban con él.

Como tres veces había ido la tropa a enfrentarlos allá, pero no los dejaban subir. Hasta que ellos [los criollos] habían tomado (hecho) alto. Allí murieron muchos criollos, mucha gente había muerto por ese lugar que ellos querían para quedar solos, como únicos dueños. Ellos se querían adueñar de todo el Chaco, pero no podían ganar.

Después el renguito murió de una enfermedad, parece que estaba maliciado o no sé si lo habían curado, pero ya era anciano cuando murió. Pero habían otros hombres que estaban aprendiendo las costumbres que tenía este hombre. Así es el cuento éste. Como dos veces nos hemos peleado con los criollos pero no nos han hecho nada. Aquí era cacique este renguito que llamábamos *Pojwo'*, que quiere decir 'rengo' no más, pero en la primera (realidad) era mi abuelo que se llamaba Wilson Gómez.

---

58 El pájaro *'asnaaj* se llama 'codorniz' o 'inambú montaraz' en castellano; (*Nothoprocta cinerascens*).

3.12. La campaña contra los wààn'lhàyh (tobas) [1918][59]

En otro tiempo [hace mucho] apareció un hombre con letras en su pecho a avisar que la guerra ya había pasado (terminado). Este hombre que venía anunciando — casi le habían matado pero le habían respetado por asunto del letrero — decía:

–¡Ahora vamos a tomar harto (mucho) [alcohol]!

Ellos (los blancos) querían reunirse con nosotros para charlar, para que después viviésemos tranquilos. Nos ofrecieron y se comprometieron a ayudarnos, a darnos trabajo, y también a regalarnos algo [de lo] que todos necesitamos.

Charló de sus papeles (carnet de identidad) que todos compartían, dónde vivían ellos. Ellos [los necesitaban para] volver arriba, dónde era su lugar. Todos tenían que trajinarlos porque allá había unos guardias, y ellos que no tenían ese papel, no iban a poder pasar. Se sabía que esos hombres estaban esperando a sus enemigos, quienes eran los tobas. Ahora si alguien no trajinaba ese orden, no iba a poder pasar, lo iban a matar, porque allá estaba el ejército esperando a los tobas.

Ahora les iban a preguntar cómo se hablaba el idioma 'weenhayek, como ellos habían escuchado el idioma de los tobas; ahora querían [que hablen] el idioma de los 'weenhayek. [Y los que hablaban 'weenhayek iban a tener 'papeles']. A todos [los 'weenhayek] repartieron. Iba el cacique delante, con una lista grande, iba con ese papel delante.

[Así que] cuando los 'weenhayek llegaban a Convento, que tenía una frontera, de lejos los guardias habían visto ese papel con que venía. Cuando se acercaron [los 'weenhayek] vieron que era el hombre que había ganado la guerra y que había solucionado su problema con los hombres de Caiza.

Así [que] cuando los 'weenhayek llegaban a la frontera, no les hacían nada. Pasaban siempre [sin problema]. Cuando [los guardias] comenzaban a revisar, todos tenían sus papeles y su permiso para volver a su lugar. Claro que sí. [Los 'weenhayek] habían ganado y [los criollos] no habían podido terminar con ellos. Si hubieran ganado ellos [los criollos], hubiesen pensado que iban a poder vivir solos. Pero no habían ganado, e igual no más, los 'weenhayek vivían en el Chaco, hasta ahora nosotros vivimos acá.

59 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M335. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia. En esta narración se habla de un fin de una guerra. La datación se basa en una hipótesis de que esta es la primera guerra mundial y el hecho de que los tobas vivían en San Francisco (Villa Montes) por lo menos hasta 1911 cuando Karsten visitó el lugar (1932:15).

Con los tobas seguían no más, hasta que los habían corrido. Parece que los tobas no se habían enfrentado a los criollos, sino que se dispararon hasta llegar a un lugar que se llama Santa Victoria (en la Argentina). Comenzaron a cruzar por la banda y entraron a un lugar que se llama Argentina. Así se habían escapado ellos.

Como les habían ganado, ningún toba podía estar por acá, como nosotros los ‘weenhayek. Ellos se fueron todos porque los habían corrido. A nosotros no nos habían corrido, entonces estamos igual en este lugar. El cacique de los criollos había pensado:

–Bueno, parece que a ellos [los ‘weenhayek] no los podemos vencer.

Así pasó en el tiempo antiguo, del comienzo aquí en El Chaco. Así la gente se volvió a sus lugares, cuando de repente aparecieron los criollos y en cada lugar iban a estar como vecinos de los ‘weenhayek.

Los blancos llegaron y dijeron que podían ser vecinos de los ‘weenhayek; ayudando en algo, con trabajo y con lo que se necesitaba. Ellos pensaban que los ‘weenhayek no tenían nada y que iban a morir de hambre porque no conocían las cosas que ellos tenían. Ellos pensaban que nosotros también les ibamos a robar, pues [parecía que] no teníamos nada, ya que eramos pobres. Así habían pensado. Su pensamiento era [en verdad] de llegar a matar a todos los ‘weenhayek, que no viva ninguno, pero no fue así.

Los ‘weenhayek son ‘weenhayek (distintos), ¡así es! Ellos no tenían ningún contacto con el gobierno de los blancos. Así que la gente (criolla) había pensado que los ‘weenhayek no sabían defenderse. Claro que antes a los blancos no habían admitido ninguno y [por eso] temían a los ‘weenhayek, porque ellos eran malos. Si los insultaban, no discutían, ni estaban hablando, [sino] ahí no más agarraban sus flechas y querían matar a quien así los trataba.

Así que la gente (criolla) que vivía a su lado se cuidaba. No les podían ganar a los ‘weenhayek como habían pensado. Los tobas no ganaron, no combatieron con los criollos, y a ellos los habían botado y por eso no están por acá en Bolivia, en el Chaco. A los chawancos también los ‘weenhayek les habían ganado y los habían corrido hasta el cerro.

Sin embargo ya las cosas habían pasado, algunos [chawancos] vivían por aquí, pero no tantos, otros se fueron para otros lugares. Como eran enemigos de los ‘weenhayek no querían saber nada de ellos y se habían apartado lejos.

Los ‘weenhayek, pero, ellos estaban tranquilos [por acá], y decían:

–Pues, si nos matan, no importa, pues no somos de otro lugar. Si nos matan tenemos que morir en nuestros terrenos aquí en el Chaco, porque no

sabemos adónde vamos a ir porque somos nativos de aquí, del Chaco.

[Por eso] ninguno puede ser el dueño de aquí [de esta tierra sino los 'weenhayek] y por eso principalmente los 'weenhayek todos habían defendido su patria, el Chaco, enfrentando a los blancos, bolivianos. Ellos no peleaban con otro país, sino el mismo país (Bolivia) pensaba terminar con los 'weenhayek. [Los bolivianos pensaban] así [que] en el país podían vivir solamente ellos.

Sin embargo, el país [de Bolivia] no ha ganado sino que ha probado (experimentado) las maneras de los 'weenhayek. Por último se tomó (hizo) alto, ya que no podían más porque los 'weenhayek no descansan cuando pelean y hacen como los pájaros, así que no saben [los enemigos suyos] lo qué pasa. [De repente] vienen a una casa y los matan. Pero los 'weenhayek se habían aburrido de combatir con los criollos y [después] habían vivido tranquilos.

Luego la gente [los 'weenhayek] había venido de sus lugares [respectivos]. Se habían reunido en Tijwoomtaj, que es Yuchán. Ahí se reunía un grupo muy grande de 'weenhayek que venían desde Retiro, [porque] allí había una barranca en que [los blancos] no les podían hacer nada. El río había hecho un hueco grande y ahí vivían esos 'weenhayek.

Cuando vinieron las tropas [de los blancos], ahí aprovecharon los 'weenhayek ya que [los blancos] no sabían por dónde escaparse, porque era playa. Ahí aprovecharon de matar todas las tropas que llegaban, en el caminito que está subiendo la barranca.[60] Como [los blancos] no podían [pasar], habían buscado otra forma, como acabo de contar,[61] ahora por engañar a cada uno. Pero la gente sabía y no podían.

Cuando había terminado esta guerra los 'weenhayek volvieron a sus lugares, hasta llegar a Capirendita, ahí creo, y de ahí comenzaban las viviendas de los 'weenhayek, hasta abajo. Había mucha gente. Cuando llegaron [los criollos] no les podían hacer nada.

Pero luego fueron engañados por causa de que no sabían hablar castellano. No entendían cuando los criollos querían decirles algo, no les podían contestar. Hasta que los criollos pensaban que estaban enojados, por eso de que no querían contestar. Pero no era por eso, sino porque no entendían lo que hablaban en castellano. Por eso dicen que se habían quedado mudos.

60 Esta es la barranca mencionada en la narración M324.

61 Aquí el narrador se refiere a la narración M333.

A veces los criollos se enojaban porque no contestaban. ¿Pero cómo iban a contestar si no hablaban castellano? No tenían contacto con el gobierno de los criollos bolivianos. Así no más vivían conformes con su capitán. Los capitanes enseñaban todo para ejercitar a los jóvenes. Porque era así, si no eran los criollos, había otra gente que espiaba. Sigue esta costumbre hasta ahora mismo.

3.13. La guerra del gobernador Centeno contra los ‘weenhayek [1919]

Los criollos (blancos) que vivían en la región seguían animando a Centeno para que terminara con los indígenas, a raíz de lo cual este o un comisario organizó una campaña contra los mismos indígenas ‘weenhayek alrededor del año 1919 ó 1920. Sin embargo, algunos espías veían que las tropas estaban acercándose y avisaron al pueblo ‘weenhayek. Las mujeres huyeron al bosque para esconderse entre los árboles y solamente los guerreros más valientes se atrincheraron en el pueblo.

El jefe de los ‘weenhayek, (el *niyaat*, el abuelo de Andrés Quispe de Villa Montes) un hábil guerrero, organizó la resistencia. Él y otros guerreros más valientes enfrentaron a los soldados de Centeno, mientras otro grupo tiraba flechas desde su escondite. El niyaat y sus valientes eran tan rápidos (ágiles) que los soldados no podían matarlos con sus “bocacargadores”. La pelea fue dura y cuerpo a cuerpo; cuando los soldados veían su derrota, tocaron a retirada. El comisario Centeno fue gravemente herido y reconoció que:

–¡Los matacos son como leones, feroces y difíciles de acertar...!

Después de esta campaña las cosas se empeoraron. Los ‘weenhayek se encerraron y mataban a los blancos que osaban pasar por su territorio; uno tras otro iban cayendo los criollos, hasta que Centeno se vio forzado a iniciar negociaciones de paz. Regaló ropa, vacas y chivas a los ‘weenhayek y con esto concluyó la última guerra propia de los ‘weenhayek.

Algunos años después, cuando las relaciones entre criollos y ‘weenhayek se habían estabilizado, solían venir, de vez en cuando, algunos ‘weenhayek a la casa del antiguo enemigo con el objeto de recibir algo del gobernador. Muchas veces mostraba el gobernador las cicatrices de las heridas que había recibido en las batallas contra los ‘weenhayek. Había sido herido tanto por flechas como por lanzazos. Centeno vivió muchos años después de la batalla y llegó a ser amigo de varios ‘weenhayek.[62]

62 De Alvarsson 1993:55.

Figura 13. “Una mujer ‘weenhayek vendiendo su llica para su sustento”. (Dibujo por Reynaldo Baldera).



3.14. Yendo al ingenio Ledesma [1920]

Después de ese tiempo llegaban por primera vez los blancos: *ahätäy*. El primero que llegaba, se llamaba Domingo, venia de Campo Santo y de Ledesma, buscaba la gente para trabajar. Era mayordomo, venía en el mes de febrero buscando la gente.

Hasta el Río Bermejo había que ir para llegar al ingenio. En ese tiempo no había blancos tampoco por allí. Solamente gente (wichí) había.

Había otros que ya habían ido al ingenio. Conocían que había un patrón que se llamaba Pepe Ferreira.

En ese tiempo se aprendía a hacer trabajo del azúcarp Aprendía a cobrar jornal por trabajo, por los surcos bien hechos. Había algunos que alcanzaban a cobrar 45 pesos en ocho meses. Pagaban con caballo con apero completo, escopeta, revólver, ropa, caramañola, olla, todas las cosas que necesitaban.

Cuando regresaban a la tierra, por medio del lenguaraz conseguían otra vez ir a trabajar. El lenguaraz era el hijo del cacique, que aprendía a hablar el castellano. Manuel Majano había sido lenguaraz.

Cuando era el tiempo en que la gente iba al ingenio, mucha gente quería ir, porque veían que los que regresaban traían muchas cosas, especialmente mulas que servían para montar.[63]
David Manansés-Pozo el Mulato / trad. Luis María de la Cruz (1994:14)

3.15. Los últimos ataques militares

Los wichí tenían un tamborcito que les servía de alerta para defenderse. Este tamborcito lo tenían arriba de un árbol. Cuando venían llegando los milicos a las tolderías, hacían sonar el tamborcito, dando aviso a la gente. Cuando escuchaban sonar el tamborcito los hombres se levantaban y se preparaban para enfrentarlos. Las mujeres y los chicos escapaban.

En la costumbre wichí, ellos no tiraban las flechas antes de ver algo o alguien a quien tirar. Ellos no tiraban las flechas sin ver a qué cosa apuntaban.

En la costumbre wichí, cuando peleaban no se juntan; siempre desparramaban. Por eso en los últimos tiempos a los wichí no les hicieron más nada porque ellos ya conocían la costumbre de los milicos.

La costumbre de los milicos cuando atacan, siempre van en columna y formando filas. Esa era la oportunidad que los wichí tenían para apuntarles bien las flechas. Ellos llegaban a matar muchos *siwele* (blancos) en los últimos tiempos.

La costumbre de los milicos, al mediodía y a la noche ellos descansan para comer y dormir. También esa era la otra oportunidad de los wichí para atacarlos, porque los milicos se descuidaban.

La costumbre de los milicos, siempre caminan en filas. Cuando llegaban a las tolderías empezaban a hacer tiroteos sin ver a la gente wichí. Después de los tiroteos, a algunos se les terminaban las balas y ya dejaban de hacer tiros. Piensan que no había más gente wichí viva en la toldería. Ellos no se daban cuenta que los aborígenes se fueron antes que llegaran ellos.[64]

---

63 Narrado por David Manansés; Pozo el Mulato, Salta. Traducción de Luis María de la Cruz. (Silva et al. 1994:14).

64 Narrado por Raúl Méndez, Avelino Gómez, Rosendo y Ramón Navarrete de El Sauzalito, Chaco. (Silva et al. 1994:23–24).

Capítulo 4

Recuerdos de otra era

4.1. Cuentan mitos en Simbolar [1925][65]

Al principio los cuentos, cuando éramos changos, no sabíamos qué contaban los viejos. Pero después los viejos querían enseñarnos lo que habían experimentado antes. Yo creo que este cuento es del comienzo.

Primero nos hacían reunir para escuchar; contaban lo que era todo, historias. Escuchábamos y tomábamos atención siempre. Por último, entre nosotros sabíamos contar también. Poco a poco hemos ido probando a contar para ver si lo hacíamos correctamente o no.

Figura 14. "En la aldea 'weenhayek hace mucho". (Dibujo por Juan Carlos Vásquez).



Cada vez nos hacían preguntas los viejos de si así era o eso era así. Nos contaban varias veces para explicarnos correctamente los cuentos. A veces pedíamos a un viejo que sabía contar, o quería, o le gustaba contar. Cada tarde

65 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M375. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 1 de mayo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

íbamos dónde el viejo a su casa y decíamos:

–Bueno abuelito, nos puedes contar un cuento, queremos escuchar.

Entonces nos comenzó a contar. Nos había contado del hombre que se llamaba Thokwjwaj, nos había contado de ‘Ahuutsetajwaj y muchas cosas que él sabía, que eran historias. ‘Ahuutsetajwaj era un hombre que tenía su adivino, uno que andaba curando a la gente. Otro era de un pájaro que se llama *Nuuhetewaqoqtaj*, que era otro adivino. Todo esto nos había contado y nos gustaba mucho y cada vez íbamos a la casa del viejo a escuchar historias, preguntándole cómo había sido y eso.

Nuestro abuelito, que se llamaba *Teejwkyakw* comenzó a contar a nosotros cada tarde y cada noche. Él contaba lo que había escuchado antes, y nos enseñaba porque no sabíamos, porque éramos changos. Era viejito, parecía que no podía andar y estaba solamente en su casa, hablando cosas de historia. Algunos no sabían los cuentos, sólo los que habían escuchado.

(En las fiestas de borrachera no cuentan cuentos sino que sólo cantan borracheras).

4.2. La viruela [1928][66]

Cuando yo apenas tenía unos ocho años, llegó la viruela.[67]

Voy a contar lo que he visto de lo que pasó en ese tiempo. Había [mucha] aflicción por causa de esa enfermedad. Esa enfermedad, creo que a ninguno le ha dejado [en paz]. Quería destruir toda la raza de los ‘weenhayek.

Nosotros, en aquella época, vivíamos en un lugar, que estaba de Crevaux un poco más abajo, en un lugar que se llama La Ceiba. Ahí vivíamos junto con los ‘weenhayek nombrados como *‘Ahuutshas* (‘Caranchos’). Después nos hemos venido a este lado.

A la gente le había dado [viruela, primeramente] en Yuchán, y en Vizcacharal. Cuando he venido con mi papá y su mamá a Quebrachal; ahí vivía mi abuela; hemos encontrado esa enfermedad que tenían; que era muy brava y me dijeron que era “viruela” que tenían allí en ese campamento.

Otro día me dijo mi papá:

---

66 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M344. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

67 Este dato fija el año de la viruela a alrededor de 1928, ya que el narrador nació alrededor de 1920.

–¡Nosotros tenemos que irnos y escaparnos de aquí, porque aquí hay enfermedad!

Así que nos fuimos. Pero toda la gente estaba muriendo y había aflicción, ya no había tranquilidad. La gente se iba a escapar, pero no podía. Nos dijeron:

–Si quieren escapar ustedes, esperen el día, a las doce, entonces [los espíritus de] las enfermedades están tomando su descanso. Entonces es lindo aprovechar a las doce...

A esa hora nos habían indicado que podíamos salir. Entonces hemos esperado hasta las doce y a las doce en punto, calladitos, salimos mi papá y yo, sin decir nada.

Nosotros, sin decir "bueno, me voy", solamente calladitos hemos acomodado todas las cosas que teníamos y salimos sin decir nada. La gente ya sabía que teníamos que salir a esa hora, pues la enfermedad todavía estaba en ejercicio y nosotros aprovechamos. Ciertamente [que no es así que] no había nada, porque dicen que algunos paisanos vieron la clase de enfermedad que andaba.

Así hemos llegado al lugar donde estábamos nosotros y después de haber estado allí unos dos, cuatro o cinco días, de repente yo me enfermé. Al principio no se notaba que era viruela, pero cuando yo he mirado mi cuerpo tenía como granos. Todavía andaba sin problemas, pero la otra gente decía:

–Esto es viruela, tengan mucho cuidado, mejor la despachamos a esta gente, ¡qué se vayan al lugar de dónde ha venido este chango, porque ha traído la enfermedad!

Entonces llegó la gente y dijo:

–¡Ustedes tienen que apartarse de nosotros porque ustedes tienen esta enfermedad!

Y me explicaron que esta enfermedad era viruela, que no había ningún remedio para esto, solamente se deben ir y escapar a otro lado. Entonces nosotros nos hemos ido [de allí] de esa gente, porque nos habían despachado.

Yo estaba enfermo. Casi morimos de esa enfermedad, hasta arrancarme los cueros, porque uno queda como si estuviera quemado, salían muchas como ampollas sobre mi cuerpo y al último no podía hacer nada. Cuando estaba por morirme, también se enfermó mi papá. Me dejó un secreto y me dijo:

–Hijo, ¡tú vas a sanar! Si me muero, así entonces yo te dejo mi secreto, para que sanes. De aquí a dos días vas a sanar y va a pasar no más la enfermedad que tienes.

En [esos días] había viruela por todas partes y tanta gente moría cada día; cinco o seis [o más]. ¡Qué cosa! Después ya no podían cavar el foso para enterrar a los otros. Cada vez que cavaban, no era muy profundo, un poquito y ya habían puesto uno allá que se había muerto, porque varios morían y estaban cansados los que todavía no les había dado (atacado) la enfermedad, porque trabajaban mucho en enterrar a los demás paisanos. [Esto siguió] hasta que dejaron y ya no enterraban más a los muertos que se morían por ahí, en el monte, y los perros los comenzaban a comer. Así era esa enfermedad que había ocurrido en todos los lugares. Había comenzado [esa enfermedad] en Puntana y en Monte Carmelo, pero [después] había estado en todos los lugares.

Entonces sané y llegué a mi abuelita de aquí, de Capirendita. Ella vino a buscarme. Yo estaba en La Ceiba con mi hermano y mi mamá. Mi hermana ya era una mujer que tenía nueve años. A ella le había dado viruela sólo un poquito, no como me había dado a mí. Esto por el asunto que nos había dejado nuestro papá; él dijo que nos íbamos a enfermar pero poco, no como otros que a cada rato morían.

Cada día habían muerto como treinta personas, chicos y grandes. Así que los que todavía no les había dado la viruela, trabajaban enterrando a los muertos, hasta que por último se habían cansado y cada uno que moría lo tiraban al agua y a otros los quemaban. Cuando habíamos vuelto abajo, cuando queríamos entrar a un campamento para ver si nos dejaban entrar, algunos nos habían despachado lejos. Nos dijeron:

–Ustedes no tienen permiso de entrar al campamento, porque capaz que la viruela nos va a dar a nosotros también; porque ustedes no están sanos todavía!

Así que pasamos no más,.

–Nosotros no vamos a estar con ustedes, decíamos. Siempre hemos sufrido por esto. Yo apenitas andaba porque mis pies estaban lastimados. Después la gente vio que todos se morían entonces ellos tenían que irse a otro lado.

Últimamente no había como hacer con los muertos. Entre ellos se mataban para no recibir viruela. Así había pasado el tiempo y hasta aquí termino. *¡Nojw!*

Figura 15. La escena en el pueblo "cuando la mujer tiene su primera menstruación". (Dibujo por Noemí Maraz).



4.3. El rito de iniciación de Yaawjyenlhi'ya' [1928][68]

Cuando yo tenía como ocho años, como chango, no me daba cuenta qué hacían entre los ancianos con las chicas. Había visto cómo las preparaban.

Resulta que un día vi a un hombre que estaba cantando y tocando pimpim y que tomaba aloja. No sabía qué estaban haciendo los viejos y los chicos nos hemos ido a preguntar. Mi mamá me dijo que era una chica, *Yaajwyenlhi'ya'*, que le estaba llegando su tiempo. Ella se estaba enfermando de su mes,[69] así que su padre necesitaba guardarla para saber su tiempo.

Entonces fuí a mirar para ver qué iba a pasar después y de repente habían llegado como veinte hombres de otro lugar que se llama San Bernardo, y estaban con sus hachas y machetes y se fueron al monte.

Cuando volvieron dijeron:

–¡Ahora ya hemos cortado un yuchán grande!

Como no sabían contar en metros, habían calculado el grosor por la medida del pecho de un hombre. Entonces lo trajeron. Yo no sabía qué estaba pasando pero había visto que a la chica la estaban encerrando por allá y como de repente su mamá la había hecho entrar en un cuartito que estaba envuelto por trapos, así formando como una casita. Yo no sabía quién era ni cómo hacían. Parecía que las chicas estaban jugando con los trapos y estaban

68 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M342. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

69 La expresión denota que tuvo su primera menstruación.

formando una casita.

Me dijeron que no deberíamos arrimarnos porque había una chica ahí adentro, tejiendo llica y haciendo piolas de caraguatá para aprender a trabajar. Cuando habían llegado con ese palo (tronco) de yuchán, yo pregunté por qué hacían esto; por qué este grupo estaba trayendo este palo. Mi abuelo me dijo:

–¡Ya vas a ver!

Bueno, hasta allí podíamos ver qué iba a pasar y nos retiramos. Cuando llegaron las mujeres, trayendo algarroba y preparando llicadas[70] [de esa fruta], habían comenzado a hervir, a moler, a hacer todo. Entonces dijeron que esta algarroba iba a [ser suficiente][71] para toditos cuando lo habían echado al bateón de la aloja. La habían comenzado a batir con las manos.

Figura 16. "La mujer está en su casa, asando pescado". (Dibujo por Obando Segundo).



–Sí, está dulce, decían, sí, está bien. Va a ser una aloja fuerte.

La gente estaba contenta por esta mujer que se estaba enfermando de su mes. A la chica la tenían guardada en la casa y cada vez que ella iba a orinar, su mamá especialmente iba tras de ella y la llevaba. Cuando había orinado volvía otra vez adentro y no salía.

Tampoco podía comer mucho, algo le alcanzaban para que coma pero le habían prohibido todo porque estaba con la regla y tenía que medirse y solamente trabajar, así se acostumbraba. Medían la comida que le entregaban y le habían recomendado que cuando se enferme de sus meses era prohibido comer pescado y prohibido comer otros bichos del campo, de corzuela, de gualacate, de iguana.

–No tienes que comer eso porque hace mal al estómago. Si comes iguana va a hacer daño a tu estómago, a tu barriga hasta que botes sangre. No debes

70 Aquí el narrador usa la llica como medida; dos 'llicadas' entonces representa el contenido de dos llicas femeninas (*sikyet*).

71 Aquí se usa el término 'indicar'.

tampoco comer pescado porque vas a ser condenada...[72] Solamente puedes comer añapa de algarroba, el tasi de campo y después *'wuye'*,[73] nada más.

Cuando formaron el bateón para aloja apareció un hombre trayendo un mortero para tocar como pim-pim y se había acomodado [allí]. Así estaba tocado el pim-pim todos los días hasta que llegó su tiempo y había descansado. Este hombre también sufría, pues debía cumplir su deber y cantar hasta el último, hasta que se hubiera arreglado todo. Así había cantado sobre la chica que se había enfermado de su mes, hasta que le dieron aloja por causa de que había llegado su tiempo.

Esto quiere decir como que era su cumpleaños que estaba celebrando la gente. Pero en aquel tiempo la gente no sabía que había cumpleaños. La gente no conocía eso en aquella época. Pero cuando había llegado el tiempo que la chica se enfermó de su mes dijeron:

–¡Tenemos que arreglarnos y servirle para tener una fiesta sobre ella!

Yo lo vi como que era su cumpleaños. Los padres de ella la cuidaron mucho y todos nosotros que eramos jóvenes no vimos a la chica salir, ni traer agua, ni arreglar comida, nada.

Después de unos días estaba lista la aloja, que era mucha. Habían molido un montón grande [de algarroba]; pero antes de echarlo en el bateón de yuchán, lo quemaron con pasto seco, para que se seque un poco la resina. Esperaron esa noche y el hombre que estaba tocando su pim-pim seguía tocando.

Cuando había llegado el tiempo en que estaba madura [la aloja], el padre de la chica y su hermano se fueron a otras partes, a Algarrobal, San Bernardo, Media Luna, Villa Esperanza, Resistencia, Vizcacharal, y después a Convento a invitarlos [a todos los habitantes de allí]. Ahora aquí arriba habían invitado de Simbolar, después Tocayo y Capirendita. Iban a tomar todos juntos.

Cuando llegaron había un baile sobre ella que la gente bailaba de día, que en nuestro idioma se llama *qatiinaj*. Las chicas y los chicos formaban bailes sobre esta chica que se enfermó de su mes. La gente estaba alegre porque el día siguiente iba a haber aloja que iban a tomar ellos.

Al amanecer, estaba reunida la gente y la aloja ya estaba madurándose. Tenían ellos unos cachocitos[74] que ellos habían limpiado para poner su aloja.

---

72 La expresión 'condenada' se usa para indicar que una persona está obsesionada con un espíritu maligno (*weelanh*).

73 Aquí se refiere a la caraguatá comestible.

74 En el original dice 'acachocitos'; denota cachos (vasija de cuerno) pequeños.

La chica no salió, pero, estaba dentro. Junto con la chica sufría también el que tocaba el pim-pim para ayudarla y hacer algo por ella que se había enfermado de su mes. Estaba cantando todo el día, sano, sano, no estaba borracho, sino que sólo había ayudado. Él también estaba contento de que la chica tuviera su tiempo bueno.

Entonces los antiguos reunidos dijeron que si está mala la aloja, entonces se iba a notar que la chica no iba a durar en tiempo (llegar a edad avanzada). Pero si estaba rica la chicha, entonces iba a durar el tiempo [de ella] hasta que se haga vieja. La fiesta era como un cumpleaños.

Cuando había amanecido, como a las siete de la mañana, comenzaron a tomar. Entre ellos probaban y decían:

–Sí, está muy rica la aloja; ¡ahora sí que vamos a estar bien borrachos porque está rica y fuerte!

- - -

Estaban contentos. El que estaba cantando, todos los días, durante dos semanas, tocando su pim-pim, cumpliendo su deber, cuando le hicieron probar la aloja dijo:

–Sí, ¡[está] muy rica!

Parece que le gustaba. Tomaron ya mucha gente. Primero, cuando los habían invitado habían unas calabazas chiquititas. Nosotros, como éramos changos, [estábamos fijándonos y] vimos que primero recibieron una calabaza chica de aloja. Después a la segunda, venía otra más grande; habían partido por la mitad un porongo grande, lo habían llenado de chicha de algarroba hasta que se hubiera llenado bien.

Dijo él que invitaba al invitado:

–¡Tú tienes que terminarlo esto en una sola mateada![75]

Estaban tomando toditos eso y a cada rato descansaban porque habían llenado mucho sus barrigas. Por esto los que se habían comenzado a emborrachar, charlaban fuerte. Entonces llegaron [unos] jóvenes a los que tomaban la aloja, a los invitados, revisándolos, porque estaban borrachos. Ellos les quitaban sus armas, sus cuchillos que tenían, a toditos. Así había un montón de cuchillos.

Ahora habló el dueño de la aloja y les dijo:

–¡Es prohibido pelear sobre esta chica, porque estamos en alegría porque se ha enfermado de sus meses!

Y los jóvenes cuidaban a los ancianos que estaban borrachos. No se habían descuidado, para que no pelearan. [Estaban] alrededor de ellos y

75 Esto quiere decir “vaciar la copa en un trago”.

no tomaron sino que cuidaban a sus viejos para que no fueran a pelear. Habían bailado mucho de día para servir a la mujer que estaba recibiendo sus meses. Pero cuando se habían emborrachado mucho, no podían hacer nada. Mucha gente se emborrachaba y los viejos comenzaron a hablar en diferentes idiomas.

Yo, como era joven, no podía entender lo que hablaban, pero entre ellos hablaban más tranquilos. Cuando los antiguos se emborrachaban yo no entendía qué palabras estaban hablando... Sin embargo, entre ellos se entendían y se respondían. Así hablaban hasta que de repente no habían podido terminar su aloja y se habían quedado dormidos.

Entonces a la chica la habían acomodado y le habían puesto su *lhamsilis* (collar), cintas en sus cabello, sus trabas, sus peines y se vestía un poco más o menos. Entonces salió afuera y todos los que estaban borrachos la alababan. Los jóvenes gritaban por ella y decían:

–¡Oh, qué simpática chica, va a vivir mucho tiempo porque la chicha era buena!

Toda la gente estaba contenta. Cuando ellos se habían despertado, comieron. Hicieron un poco de asado, como en aquel tiempo ellos criaban chivas, ovejas. Entonces la chica ya era libre para andar pues había pasado su mes, entonces se bañó, se limpió bien y salió afuera y tenía que seguir el tiempo.

Así que, cada vez que una mujer se enfermaba de sus meses hacían así; con el mismo bateón que tenían preparado. También como nosotros, como hombres, cuando nos enfermamos llegamos a nuestro tiempo y nuestras gargantas parece que se cambian. Ya no hablamos como chicos, con chiquita gargantita. Cuando había llegado el tiempo hablamos, parece, con otra voz, muy ancha (oscura). Entonces dicen los viejos:

–Ya está llegando su tiempo; este hombre va a ser un joven que tiene edad...

Como a los 18 hasta los 20, no sé, tal vez 16, algunos. Cuando había llegado ese tiempo también nos servían y guardado allá y se tiene que estar esperando. El joven tiene que cumplir un tiempo y después salir cuando habla bien, con su voz más clara. Entonces había pasado su tiempo. Nosotros podemos hacer eso todo el tiempo. Nosotros no podemos olvidar ese tiempo.

Después, cuando un joven [recién] tiene sus 35 años quiere tomar su aloja. Entonces dice algún viejo:

–¡Ahora ya conviene que este pueda usar aloja!

Cuando un joven quiere tomar su aloja también acomodan el bateón, como con la mujer. Los padres tienen que preparar aloja para que tome él sólo. Cuando está madurando la algarroba, el joven solo hace una prueba. Lo llenaban bien, a ver si aguanta la borrachera, a ver si termina la algarroba y no lo va a tirar a la cama. Le daban a este joven mucha chicha de algarroba a ver si caía de borracho o andaba igual. Entonces decían los antiguos:

–¡Este hombre va a ser valiente para estas cosas!

Porque hay algunos que son blanditos para tomar, un ratito y ya quieren acostarse de borrachos. Entonces la gente estaba contenta por él. Dónde sea, aunque no esté con sus paisanos este va a aguantar la borrachera.

Había un hombre que nunca se había emborrachado, durmiendo en caminos, donde quiera, si no que tenía fuerza para llegar donde quiera. Le dieron (presentaron) un joven para que salga de la misma clase. Cuando el viejo le iba a dar aloja al joven, [primero] la había escupido, mucho había escupo, y después le había dado al joven diciéndole:

–¡Tome mi escupo, trague mi escupo!

Así parece que lo estaba curando para que salga a su manera (igual a él). El hombre era manso, cuando estaba emborrachándose no había peleado, ni discutido. A ese hombre (un hombre de esa clase) es necesario de darle (presentarle) cualquier joven que quiera tomar. Así el joven por la fuerza tiene que tomarlo para que así salga de esa [misma] manera. Así había sido, todo el tiempo.

La gente tiene por costumbre de cuando está llegando su tiempo a las chicas no dejen que se admita con hombres, sino que están todo el tiempo con sus padres. De 25 o 30 años se decía que se podía casarse con un hombre.

¿Por qué han prohibido que se casen de jóvenes? Todos controlaban también, su familias y la gente antigua. Porque conforme a lo que dicen, hay que cuidarlas mucho. Así nos habían encargado los antiguos. Cuando llega su tiempo de la chica puede casar a un hombre que tenga edad también, así él tiene valor para rebuscar en el campo.

En aquel tiempo la gente vivía en el campo, otros iban de pesca. La mujer sabía hacer platos de barro, ollas de barro, todo que la madre le había enseñado; [también la había enseñado] como tejer llica; tejer otra llica especial para que ellas mismas la utilizara para traer caraguatá para quemar y para traer a la casa [algo] para comer; traer agua, leña y siempre ayudar en casa. Viendo que tenían esta costumbre, entonces no permitían que se case con algún [hombre] joven.

También el joven debía ser práctico para rebuscar, un joven que sabía pescar. No iba a casarse con cualquier joven sino que [los padres políticos]

veían también si le gustaba mucho el campo, entonces sí, le permitían que case a la chica. Esas costumbres tenían ellos. A veces, cuando les gustaba un joven lo hacían casar con su hija.

Como la vida es pobre, entonces ellos pensaban que si podían vivir con su yerno, que era joven y que buscaba muchas cosas, entonces traía para ellos también. Dijeron ellos también que las chicas nunca se apartaran de las casas de sus padres, sino la chica estuviera en su propia casa, con sus padres. Así su marido puede ayudar en la casa porque como pobres tenemos que ayudar los unos a los otros.

Por eso yo vivo por mi hijo y vivo por mi hija. Si mi hijo se casa con una mujer, entonces esta mujer me va a ayudar en la casa, trayendo leña y fuego y otras cositas que hacen falta. Así a suegras y suegros les gusta la chica, porque trabaja bien. Si la chica no había aprendido a ayudar, no le permitían nada tampoco. Así eran las costumbres de los ‘weenhayek antiguos.

- - -

Yo también sé que no estaban siempre tranquilos los ‘weenhayek. Por mi parte sé que mis padres y otras familias peleaban. Entre las familias, cuando tomaban aloja, siempre peleaban. Eran vaqueanos para pelear, así que [vigilaban que] ninguno se hacía daño, para todos era igual. Esa gente parece que vivía peleando.

Por eso no se habían poblado (vivir en pueblos grandes), sino que vivían desparramados por todas partes, de una casa o de tres casas, por la causa de que estaban persiguiendo unos a otros. Ahora creo que están así más o menos y han aprendido su manera de vivir.

Los antiguos tenían su manera; y a nosotros como jóvenes nos han enseñado de cuidarnos; de no descuidarnos de alguien que viene de afuera, desconocido. Así todos los jóvenes usaban flechas, cuchillos y garrote. Cada uno que iba al campo tenía que usar eso para no descuidarse. Siempre andamos así.

Ellos se acordaban de las guerras. Y nos enseñaron a jugar al tronco con bastones,[76] a correr fuerte. Nos enseñaron como con horquetas hacer unos caballetes (zancos) y subir arriba y andar con esos. Todas estas cosas nos habían enseñado nuestros padres. Nos habían enseñado en la playa a correr fuerte, [largos] trechos.

Los viejos reunidos, nos habían dicho:

–Es prohibido comer sebo, prohibido comer patas de vaca, patas de chiva, prohibido fumar la resina del tabaco, porque hace daño a las rodillas

---

76 Aquí se refiere al hockey ‘weenhayek.

Figura 17. “Encuentro cuando los blancos recién habían llegado [a la zona de] los ‘weenhayek.” (Dibujo por Carlos S. Sandóbal).



y no vas a poder correr...

–Ahora, si tú comes sebo de chiva, entonces te va a hacer daño, va a llenar tu boca como sebo, entonces no vas a tener fuerza para correr más. Tienes que cuidarte mucho. Si comes patas de cabra entonces vas a caminar un poco como caminan ellas que les suenan los nudos, como a la vaca que le suenan la pezuñas. Tienes que cuidarte mucho.

–Si fumas mucho tabaco y todavía no tienes edad entonces va a hacer daño a tu pecho, vas a toser mucho y no vas a tener remedio.

Así nos habían enseñado, ninguna cosa usa el joven cuando todavía es joven. Cuando ya pasa el tiempo ya usan de todo. En aquel tiempo todos los viejos morían de viejos, no tenían ninguna enfermedad. Así este cuento lo terminamos.

4.4. Cuando vinieron los criollos[77]

Todo mi trabajo comenzó cuando vi a los criollos que vinieron a nuestro pueblo. Ellos dijeron: “¡Este país nos pertenece a nosotros, no a ustedes!” Yo pensé febrilmente en lo que podríamos hacer al respecto. Casi no

77 Traducido de Laureano Segovia, *Nuestras raíces, nuestros ancestros* (1996) por La Sociedad Bíblica de Finlandia (www.bible.fi/sve) en 2011, pp. 5–6.

podíamos escribir ni leer. Yo estaba ansioso de preservar nuestra cultura y nuestra historia y nuestras antiguas narraciones. Por supuesto, yo sabía escribir, así que empecé a caminar por las aldeas y hablar con los viejos. He documentado la historia de los wichí, las tradiciones e historias.

Hablo de cosas que mi padre, a su vez, me ha contado. Me dijo que era muy bueno vivir en nuestro país hace mucho tiempo. Teníamos de todo, como buena presa en nuestros bosques. La gente recolectaba comida en el bosque y nadie tenía hambre. Cuando el hombre se fue al bosque por la mañana, fue capaz de volver a casa, ya el mismo día y traer una buena presa para la familia. En aquel tiempo, también había más animales en el monte que ahora. La gente salía a recoger comida y cazar con buen humor y siempre regresó de nuevo a su casa feliz, debido a que había encontrado lo que salió a buscar. También habían muchas iguanas, más que lo que hay hoy en día.

Hoy en día es diferente. Cuando un hombre sale por la mañana al bosque a cazar y buscar comida, puede suceder que él vuelva a casa tarde, en la noche, sin haber encontrado nada para llevar a casa, a su familia. Eso es absolutamente cierto. No tenemos una alimentación suficiente y tenemos hambre.

Hoy en día tenemos nuestras propias plantaciones que requieren mucho trabajo. Tenemos que cultivar nuestra propia comida, porque ya no hay mucha caza en el monte. Los criollos que hablan español vienen a nuestras casas y dicen que no les gusta lo que hacemos y cómo vivimos.

Yo he visto ese tiempo, cuando yo era joven, y hablo de esto porque yo sé. Los que hablan castellano vinieron a nuestras casas y aldeas y miraban lo que estábamos haciendo. Dijeron que en parte eran los propietarios y gerentes de nuestra tierra. Luego pusieron cercos alrededor de nuestra tierra. Sí, eso es lo que hicieron. Luego se comportaron como si fueran los dueños de estas tierras, y si veían que cazábamos o recolectábamos productos naturales allí, se enojaron y a veces mataron uno de nosotros. Y yo vi que ya no estábamos tan bien como antes en nuestros hogares. Los criollos tomaron las tierras.

Luego nos fuimos en contra de ellos, lo cual fue nuestro pecado. Antes los criollos nos causaron muchos problemas. Nos mataron también. Si algo les faltaba, y no lo recibieron de nosotros, nos podrían matar por eso, o por alguna otra causa sin sentido, por ejemplo una cucharita. Nosotros, los wichí, no teníamos ningún valor en sus ojos.

Después llegó un tiempo cuando nuestro pueblo estaba harto de los criollos. Cuando los criollos hicieron algo hacia nosotros, nosotros

Figura 18. Hombre cazando una iguana con arco y flecha. (Dibujo por Reynaldo Baldera).



respondíamos con la misma medida. Si ellos mataron a uno de nosotros, los wichí, nosotros también matamos a cualquiera de ellos. De este modo, demostramos nuestra ira. No habíamos olvidado, ni habíamos aprobado las injusticias que habíamos tenido que soportar. Es verdad que en esa época, los criollos empezaron a tener miedo de nosotros y terminaron de matar a nuestra gente. De esta manera nosotros demostramos que nosotros, los wichí, podíamos responder a lo que hacían contra nosotros. Estoy contando de estas cosas que sucedieron hace mucho tiempo. Después los wichí terminaron de ir en contra de los criollos y las cosas han empezado a caminar mejor con ellos.

4.5. Calamidades

Había un tiempo que los blancos empezaron a matar a los wichí. Siempre daban acertadamente contra ellos, viejos o jóvenes. Había que ir arrastrándose hacía el trabajo. En ese tiempo muchos wichí morían.

También había un tiempo de un gran sufrimiento, que llamamos "viruela". Este mató y terminó antes con mucha gente. También los trabajos del ferrocarril no ayudaron y terminaron con la gente.

También hubo un tiempo antes, que los blancos prendían fuego al pasto en los grandes campos. En ese tiempo mucha gente murió quemada.[78]

4.6. Los criollos ocupan la tierra

Los aborígenes andaban en cualquier parte que les gusta para mariscar. Después llegaron los criollos que son criadores de animales. Ellos empezaron a criar las vacas, chivos. chanchos y otros.

Después cuando son muchos los animales, andan por todas partes por donde los aborígenes siempre anduvieron para mariscar. Entonces los aborígenes ya se encuentran en situaciones difíciles, porque los criollos empezaron a cercar, hicieron potreros y éstos ya son privados.

Entonces los aborígenes ya no pueden entrar en cualquier parte, porque los potreros son privados.

Los criollos y las autoridades nos aborrecen mucho a través de la mentira. Antes, los criollos de noche se juntan con los hijos y con todos los de la familia y dicen: "Mañana no tenemos asado:' Y enseguida se acuerda de la vecina que tiene una tambera gorda y dicen: "Mañana vamos a buscarla, una vez que la agarremos vamos a llevarla en un lugar cerca de la toldería de los wichí".

Al día siguiente ellos buscan la tambera de su vecino y cuando la agarraron, llevan cerca del campamento wichí y la atan ahí. Una vez que terminaron de carnear, dejaban el cuero y la bosta, etc. Al día siguiente viene el dueño a buscarla o campearla y ve el cuero en donde está.

Entonces el dueño se enoja y culpa directamente a los wichí. No pregunta nada y dice que los wichí carnearon la tambera y enseguida va a la policía. Llegan los policías en el campamento wichí y también ellos no preguntan, no quieren saber nada si fueron los wichí o no. Muchas veces vienen los policías, agarran a un paisano, que ellos dicen ser quien comió la vaca, y lo llevan preso.[79]

78 Narrado por Ponciano Benítez, un wichí del Pilcomayo. Traducción Luis María de la Cruz. (Silva et al. 1994:12).

79 Narrado por Avelino Gómez, El Sauzalito, Chaco. (Silva et al. 1994:27).

Figura 19. Una hacienda de los criollos y un asentamiento ‘weenhayek en la época cuando la lucha [entre ellos] recién habían terminado. (Dibujo por Juan Carlos Vásquez).



Figura 20. Hombres asando pescado. (Dibujo por Jacinto Padilla).



Capítulo 5
La guerra de los blancos

5.1. La Guerra del Chaco [1932–1935][80]

La primera guerra aquí fue entre los ‘weenhayek y sus vecinos (criollos). Pero después ha habido otra guerra, de los criollos, contra los paraguayos. Cuando vino esa guerra dijimos nosotros:

–Bueno, que toque a ellos, nosotros ya hemos hecho [guerra]. Tampoco podemos matar porque somos pobres. Ellos pelean por sus lugares y sus riquezas. Nosotros, como ‘weenhayek pobres, ¿para qué vamos a sacrificarnos? Ya hemos peleado con ellos por nuestro territorio.

[Los ‘weenhayek pensaban que] la guerra del Chaco no les tocó a ellos. Si ellos le hubiesen dado alguna ayuda lo podrían haber aceptado, pero más bien nos tenían como esclavos. Habían encargado [a nosotros] que ninguno se podía meter. Si nos hubieran dado ayuda, hubiésemos ayudado.

Además la gente del Paraguay es pobre y no nos habían hecho nada. Cuando comenzó la guerra nosotros tuvimos contacto con los ‘weenhayek paraguayos. Hemos encontrado muchos paisanos que estaban metidos en la guerra del Paraguay. Allá habían recibido tanta ayuda que ahora no parecen paisanos, por eso ayudan a defender su patria.

A nosotros nunca nos han hecho así, por eso nos desanimamos de hacer el servicio militar. Ahora los ancianos que ayudaron en la guerra, ninguno recibió pensión, hasta ahora. Yo creo que ninguno ha recibido ayuda como en el Paraguay, que ha ayudado a los ‘weenhayek que colaboraron con ellos.

80 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M337. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

Figura 21. Una escena de la Guerra del Chaco; un criollo atacando con su rifle. (Artista desconocido).



5.2. La Guerra del Chaco, Versión II [1932–1935][81]

En 1932 vino otra vez la guerra al Chaco. Las autoridades tomaron en consideración la pobreza de los indígenas y les dieron cargos como chalaneros y cargadores.

El coronel Amiguel estableció otra vez la misión en San Antonio y allí concentraron tanto a las tropas como a los indígenas. El coronel les hizo plantar los yuchanes (palo borracho), que hasta hoy adornan la plaza del pueblito, un poco antes de la guerra. Desmontaron también el área de San Antonio hasta el río, por razones estratégicas. En la altura de San Antonio organizaron la travesía del Pilcomayo. Grandes monumentos de hierro testificaron por mucho tiempo de la guerra. Ahí, el capitán de Villa Montes, Seferino Yetnayís Cortez, tenía su puesto de pesca. Él, y Calletano Soruco, fueron dos de los muchos chalaneros 'weenhayek de la guerra.

Después de algunos años, los 'weenhayek recibieron dos manzanas de tierra en la ciudad de Villa Montes como agradecimiento por su contribución en la guerra.[82]

81 De Alvarsson 1993:56.

82 Según Gustaf Flood era por medio de la intervención de la Misión Sueca que esto fuera posible.

5.3. La Guerra del Chaco, Versión III [1932–1935][83]

Nosotros vamos a hablar un poco de lo que hacían los criollos en aquellas épocas. Nosotros conocemos sus costumbres: ellos se mataban entre ellos. Los criollos también mataban a los ‘weenhayek-wichí. Después los ‘weenhayek-wichí mataban a los collas y a los paraguayos también. Esta guerra comenzó en el año 1932 y terminó en el año 1935. En esta guerra, los paraguayos mataron muchos bolivianos. Y primero los collas les ganaban a los paraguayos, los bolivianos los corrían a los paraguayos, y llegaron hasta Boquerón. Ahí fue que los paraguayos dejaron de retroceder, y se pararon para enfrentar a los bolivianos. A partir de entonces, los paraguayos comenzaron a pechar a los bolivianos y llegaron hasta Villamonte, que queda en Bolivia. La guerra duró bastante: tres años. Entonces, ahora adonde vos vas en Bolivia, podés encontrar armas y otras cosas que quedaron de la guerra. La gente cuenta que los collas, cuando no podían ganar la guerra, ellos vendían todo lo que ellos tenían para dejar los lugares donde estaban.

Cuando la gente iba a pescar, los bolivianos les metían tiros. A veces los ‘weenhayek-wichí se enfrentaban con los bolivianos o los paraguayos. Esto es lo que la gente hacía. la gente decía que antes de la guerra los bolivianos los ayudaron mucho. A veces la gente les llevaba cintos o animales para venderles a los bolivianos, y ellos compraban. Pero después la gente ya deja de confiar en ellos, porque ellos comenzaron a querer matarlos. Y los ‘weenhayek-wichí comenzaron a tenerlos miedo también a los paraguayos. Esto es lo que cuentan los ‘weenhayek-wichí de cuando estaban en la guerra. Esto es lo que cuenta nuestra historia. Cuando la gente vio que esto seguía, ya dejó de venderles las cosas.

A veces los bolivianos convocaban a los ‘weenhayek-wichí para participar en la guerra y a cambio les daban de comer. Cuando llegaron a ese lugar, el jefe del ejército de ese lugar le dijo a los secretarios: “Ustedes encárguense de la gente. Dénles de comer. Tienen que hacer fuego, les voy a dar algo para cocinar. Les voy a dar carne.”

Los soldados le dicen al jefe “no hay carne”. El jefe les dice a los soldados: “Ustedes tienen que buscar algún animal para matar”. Entonces los soldados se v an a buscar una vaca, y enseguida
[96]- - - [98]

83 Historia narrada por Valentín Palestino de La Puntana; reproducida en Segovia et al. 2011:95–98. Para mayor comprensión se ha cambiado la designación “wichí” en el original a “‘weenhayek-wichí” ya que obviamente refiere a la categoría que en esta obra justamente se denomina ‘weenhayek.

vuelven con el animal. Lo matan y tienen para cocinar. Se lo dan a la gente, que se lleva también lo que sobra. A veces el jefe les dice a los ‘weenhayek-wichí “lo que ustedes están haciendo es muy bueno. Se pueden retirar, porque enseguida llega otra gente”. Esa otra gente se llamaba Colorados. Ellos no respetaban a nadie. El jefe les pagó rápido a la gente para que se retiraran, porque si no, los Colorados iban a matar a todos. “pero lo que nosotros necesitamos es cigarrillos, harina, yerba y otras cosas”, dijeron los ‘weenhayek-wichí. Los Colorados dicen a los soldados que no tienen que atender más a la gente, y los bolivianos comienzan a querer matar a los ‘weenhayek-wichí. Cuando la gente ve que esto es así, no fueron más a ese lugar.

Los paraguayos los querían mucho a los ‘weenhayek-wichí. Entonces la gente no les tenía miedo. Lo que los paraguayos hicieron no tenía nada que ver con lo que hicieron los bolivianos.

Los ‘weenhayek-wichí quisieron vengarse de los bolivianos. Ellos no les perdonaban a los bolivianos lo que hicieron. esto es lo que yo veo. Esto es así. Nosotros hablamos de la gente que estaba en la guerra. Hubo muchos ‘weenhayek-wichí de Paraguay que se salieron de la guerra, y se fueron para Argentina. Cuando ellos llegaron a la Argentina, se quedaron definitivamente, consiguieron trabajo y no quisieron volver más.

Los ‘weenhayek-wichí cuentan que hay ‘weenhayek-wichí bolivianos en Formosa. Algunos se casan y tienen hijos. Y es cierto: En Formosa hay bolivianos, había muchos que vivían en la capital de Formosa. Algunos se juntaban con mujeres de allí y se quedaban, tuvieron hijos y se quedaron allí.

5.4. Màànhyejas recuerda la Guerra del Chaco [1932–1935][84]

Voy a contar lo que me ha pasado en el tiempo de la Guerra del Chaco. Resulta que cuando yo era chango, tenía como siete años, escuchamos unos truenos de abajo, era lejos, lejos. Sentíamos como si fueran truenos, como la lluvia del cielo. Otra gente que llegó de abajo decían que había guerra por allá.

Yo era chango y no sabía pensar nada. Pero dijo mi abuelo que iba a haber guerra, que ya estaban haciendo guerra los paraguayos y los

84 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M347. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

bolivianos. Nosotros nos habíamos dado cuenta que cada vez pasaban aviones: ese avión que decimos que se llama "cóndor". Todos esos aviones verdes, overos, pasaban por abajo. Pasaban bajito, cinco o tres, así. No sabíamos qué estaban haciendo.

Nosotros como changos mirábamos cuando pasaban directamente por el río. Porque estos aviones pasaban recto al río, no iban por otros lados sino iban por la playa no más, un poco bajo. Cuando tenía yo unos ocho años, avanzaba todavía la guerra. Cuando tenía nueve, hasta diez, todavía no sabíamos que la guerra ya estaba cerca.

A los once años, ya tenía más pensamientos y había llegado uno de abajo que nos dijo que la guerra ya estaba en el lugar que se llamaba Guachalla. Yo no conocía dónde era ese lugar, pero ahí habían dicho que estaba la guerra y que mucha gente moría. Cuando tenía doce años, la guerra ya había avanzado arriba ya, entonces ya habíamos sentido que cosa triste que era. La gente que estaba tranquila, sin conocer lo que pasaba, se había asustado y algunos se apartaron.

De repente llegaron los militares dónde estábamos nosotros. Dijeron:

–Ustedes tienen que apartarse lejos del río. Tengan mucho cuidado con las balas que van a correr por aquí. Va a ser un gran peligro.

Entonces nos hemos cambiado. Cada vez la gente [blanca] nos perseguía a nosotros. Por último estábamos en el lugar que se llama San Bernardo. Ahí nos había llegado la guerra. Hemos visto la tropa que venía, que comenzó a hacer una picada o un camino. Primeramente esa tropa trabajaba en el camino, pero puros militares. Hacían un camino que estaba orillando el río. Esa tropa nos había dicho que iba a llegar el camión. Nosotros no conocíamos qué era un camión. Un viejo preguntó:

–¿Será esa cosa que tiene atrás como fuego?, porque tenía esas luces rojas atrás. En su idioma se llamaba *weej'itàj*[85] al camión. Y cuando escucharon [el sonido] del camión por cuatro, entonces decían:

–¡Este se llama *jwatatat*!

Otro nombre le habían puesto al camión, ya que hay un camión que se llamaba 'columna', decían. Era grande. Ese camión llevaba como 150 personas. Llegados los diez camiones cargaditos con tropas a San Bernardo, descargaron y comenzaron a limpiar un canchón ahí. Formaron con carpas grandes un campamento de militares. Ahí también vivía el comando, con el coronel.

85 Otra versión dice *weelhikpaj*.

Yo tenía como 12 ó 13 años, e iba siempre al pueblo a vender algo; ají de campo, un poco de zapallo a ellos, y cambiábamos con un poco de víveres que tenían ellos. Nos gustaba porque nos habían dado muchos víveres a cambio de un poco de ají, un poco de zapallo y cuando llegaban los cocineros les invitábamos zapallos y nos daban mucha harina, arroz, fideos, de todo nos daban y volvíamos cargaditos. Así hacíamos.

De repente me agarraron y me preguntaron si tenía yo padre y dije:

–No, no tengo padre, porque ha muerto por la viruela...

–Muy bien, entonces te puedes quedarte aquí, me dijeron. Pero yo no podía contestar en castellano y le encargué a otro que sabía un poco.

–El chango puede quedarse con nosotros, ha dicho la señora del coronel.

–Yo necesito a uno para limpiar, traer leña y agua. Le vamos a dar comida, ropa también, va a quedar como militar él también.

–Bueno, de eso no hay ningún problema, le dije y me quedé.

Yo me quedé y todavía no habíamos escuchado los tiros de abajo, durante medio año, los seis meses, que estábamos viviendo allí en San Bernardo. Entonces la guerra había avanzado más cerca. Escuchamos que entonces la guerra estaba en frente, en Samayhuate, al frente de Crevaux. Allí en San Bernardo, se escuchaba. ¡Qué cosa!

Había mucha aflicción y las tropas seguían llegando. Yo trabajaba para el coronel. Yo no sabía castellano, no entendía nada, ni sabía qué decir. Entonces la señora del coronel siempre que me mandaba por leña, nada más me hacía señas. Primero iba por su hacha y después me decía de andar por señas. Con el dedo y con sus manos me hacía señas de que tenía que cortar y partir. Entonces me daba cuenta e iba a traer leña.

Cuando me mandaba por agua entonces ella agarraba un balde y me decía de andar con el balde en la mano y yo sabía que necesitaba agua e iba a traerla. Así me hacía todas las veces. Ahora para comer me hacía con su mano como comer, entonces yo comprendía.

Durante los tres meses algo había aprendido y parece que me daba cuenta lo que estaban diciendo. Poco a poco ellos me enseñaron el idioma de ellos, el castellano; poco a poco cada noche, y después yo lo comprendía un poco. Cuando hablaba un poco, había sabido contestar, decir 'sí', 'no' o 'bueno'. Con esas palabras había llegado la guerra cerquita.

Ya estaba en Ibibobo. Hemos escuchado mucho y venían todos los heridos a quedarse en el hospital que estaba en San Bernardo. Ahí me mandó el coronel para atender a los heridos y los muertos, a ayudar a una sanitaria que estaba ahí limpiando todas las heridas y curando también. Ahí trabajé.

Como chango yo tenía lástima de toda la gente que estaba ahí. Vi unos muertos, algunos estaban con sus tripas colgadas, algunos con su pierna cortada, algunos [con] sus brazos [cortados], algunos con su cabeza partida cuando los bajábamos del avión. A mí me daba miedo ya.

–¿Cómo va a ser esto? ¿Cómo puede ser esto?, me preguntaba.

Yo ayudaba a lavar todas las heridas. Comenzaron a internar mucha gente en el hospital, no era de material seguro sino que era una carpa muy, muy grande.

Como a los 14 años agarré hacha y comencé a trabajar. Entonces me ordenó el coronel a ir con los otros paisanos a trabajar con ellos; abriendo las sendas que entraban por los montes y por la orilla del río para colocar los cables que eran del teléfono. Así trabajábamos nosotros. Todo el tiempo nos hemos sacrificado para trabajar como esclavos. No hemos recibido nada de sueldo, sino que estábamos trabajando gratis.

Ayudamos y quedamos uniformados todos, todos. No podíamos vivir tranquilos por estas cosas. Nosotros habíamos visto lo que había pasado en la guerra. La gente murió por asunto de que no conocía este lugar, no podían escapar. Los norteños no conocen [las condiciones] aquí en el Chaco, como es campear o como [se hace] para andar o defenderse. Los que desertaron escaparon [la guerra], pero murieron en el campo. Ellos no conocían el camino que cruza a Yacuiba, tampoco a Cariparí, tampoco a Palos Blancos. Así que se perdieron muchos.

A algunos soldados que estaban con nosotros, les hemos dado nuestra comida del campo, no importa que ellos no estuviesen acostumbrados, igual tenían que servirse de hambre. Hemos sabido cocinar con 'ensartesaña'[86] y los hemos invitado a los que necesitaban comer. Les hemos dicho que tenían que comer eso porque sino se iban a morir:

–Esto no hace daño, la comida es muy buena, sana, son frutas frescas las que tenemos aquí y entonces vas a vivir por esto. Y después un día nosotros te vamos a mostrar el camino para que te vayas a tu [lugar]. Tal vez usted es de Palos Blancos, tal vez de Entre Ríos, entonces le vamos a mostrar el camino...

Así hemos dicho a la gente que cada vez contaban que eran de Tarija [o de otro lugar por allá]. Muy bien, así hemos quedado. Desde ahí no hemos estado tranquilos, hemos estado como esclavos, cambiando de lugar por lugar, andando. Pero nosotros nunca nos hemos ido y escapado. No importa

86 La palabra 'ensartesaña' es probablemente un "chaquismo"; se puede interpretar como p.ej. "[carne] ensartada" en un palo.

que nos hicieran como esclavos, igual nosotros seguíamos viviendo aquí en el Chaco. Nos cambiamos a otro lugar más adentro y nos cambiamos dónde había agua. No nos fuimos a ningún lado para escaparnos. Pero menos mal que no nos agarraron para enfrentar a los paraguayos, sino que nos hacían sufrir para colaborar.

Trabajando abriendo caminos, colocando cables para el teléfono, todo eso hemos hecho nosotros, abriendo sendas que entraban más adentro del monte. Como nosotros conocemos [el territorio de aquí], nos fuimos lugar por lugar; conocíamos dónde había una laguna más retirada, porque la tropa necesitaba irse al monte donde había agua también, para estar con agramiento[87] grande.

Todos nosotros hemos sufrido también. A veces la gente desertaba porque les castigaban. Cuando uno se agachaba a palear, ahí no más tenía que estar agachado y no se podía enderezarse todavía, no tomábamos descanso hasta las diez y media de la mañana. Entonces nos decían que teníamos que enderezarnos toditos y pararnos unos cinco minutos también. Esas órdenes nos daban.

También, como nosotros éramos viciosos de 'coquear'[88] y fumar cigarros, aprovechábamos esos cinco minutos para coquear y fumar. Así era la costumbre que teníamos nosotros. Después ya seguíamos trabajando. A veces [ocurrió] que nosotros nos aburríamos y desertábamos toditos. Pero el otro día, igual no más, nos agarraban y otra vez teníamos que ir a trabajar. Así que nos habían castigado mucho por la guerra.

No importaba, si a alguien lo mataban, lo mataban no más, porque en esos días era guerra, si pasaba algo, no había reclamos, porque era guerra. Yo estaba trabajando hasta llegar aquí en Villa Montes. Me acuerdo de que también estaba trabajando en el cerro con los mismos militares, uniformados y con [las mismas] herramientas.

Habíamos formado un campamento al lado del puente de arriba, más adentro. Ese barranco era muy peligroso y había muerto mucha gente cuando se había cortado la piola cuando hacíamos el camino. Porque a nosotros nos hacían colgarnos para hacernos unos cachorros en medio de las piedras para meter dinamita. A veces cuando se cortaba la piola uno caía al río y no aparecía más; no había reclamo tampoco porque había guerra. Hemos sufrido tanto con la guerra.

---

87 La palabra 'agramiento' es probablemente un "chaquismo"; se puede interpretar como p.ej. "deseo ardiente" o simplemente 'sed'.

88 'Coquear' significa masticar coca, algo que alivia o reduce el cansancio.

Como les digo no nos agarraron para combatir con los paraguayos sino para tenernos como colaboradores. Comíamos en algunos ranchos que tenían ellos, los militares, eso no más — pero sueldo no teníamos... Hemos trabajado mucho y hemos estado hasta en el lugar que se llama La Angostura;[89] El Chorro por ahí (porque El Chorro se llamaba La Angostura antes).

Ahí hemos estado trabajando, abriendo esos caminos y muchos habían muerto sobre esos caminos. A veces el derrumbe de arriba mataba mucha gente también; pedazos de piedra que caían al suelo. Así nos ha pasado.

Después volvimos a Simbolar y nos encargaron que nosotros ibamos a hacer un baile especial para todos ellos. Entonces lo hemos
hecho no más. Todo esto nos ha pasado.

Así pasó la Guerra del Chaco y había una aflicción que nosotros nunca habíamos alcanzado. Sufrimos tanto por ver todo esto.

Pero nosotros estábamos viviendo ahí no más. No hemos cambiado de ninguna forma o a ningún lugar. Y todo el tiempo nos perseguían hasta el último. Entonces los paisanos que estaban aquí, trabajaban en una obra o cruzaban el río con todas las balas en sus chalanas. Pero esos paisanos tenían sueldo, nosotros no teníamos sueldo. Ellos primero, cuando no había avanzado la guerra arriba, llevaban armamento, llevaban balas por el agua, llevaban gasolina también, entonces ellos tenían sueldo. Les pagaban cada mes. Pero cuando apareció la guerra, ya no había más sueldo y nos hemos quedado como esclavos.

Cuando paró la guerra nos habían formado [así que] alguien sea como capitán, era Cornelio, el finado Cornelio, era capitán suboficial, militar. Después, Santiago Cortez era capitán de militares, también. Pablo era como teniente. A estos tres paisanos los habían formado como dirigentes del ejército.

Así ha pasado el tiempo y después a mí no más me hicieron cabecilla de bailar, aquí en Villa Montes donde cruzaba la chalana. El coronel mismo me ha traído aquí para contratar la gente más joven, para venir aquí a mostrar [nuestras antiguas] costumbres, como el baile. Entonces mucha gente, militares, veían las costumbres de nosotros. Nos sacaron fotos que se llevaron, no sé adónde. No conocíamos de donde venía esa gente. Así ha pasado la Guerra del Chaco también, y hasta aquí no más termino.

89 En el texto original dice "Angosta".

Capítulo 6

Más recuerdos de otra era

6.1. La boda 'weenhayek [1935][90]

Ahora seguiré contando las costumbres de los 'weenhayek. Cuando tenía yo unos 15 años, he visto cómo se casaban y como debe tener uno a una mujer. Primero no me daba cuenta si nosotros como hombres nos íbamos a quedar solteros. Por mi parte, cuando era joven no pensaba tener una mujer y no entendía porque otros querían.

Cuando tenía 15 años, he visto a una chica que estaba en el baile, y yo también estaba bailando. Esta mujer se había comprometido con un joven para casarse. Ellos estaban bailando. Llegado su tiempo podían casarse por medio del baile que tenemos nosotros.

Entre sus padres charlaban y decían los padres de la chica:

–Yo estoy de acuerdo que mi hija pueda casar tu hijo.

Estaban de acuerdo y yo estaba escuchando la charla que tenían acerca de sus hijos.

Dijo un viejo:

–Claro, que a este chango yo lo quiero porque ha trabajado bien, ha rebuscado bien. Por eso quiero que tu hijo se case con mi hija.

–Bueno, dijo el otro.

Pero no quedaron con ningún compromiso de cuando iban a tener fiesta, ni nada:

–Hija, cuando quieras no más, puedes agarrar al hombre y traerlo a nuestra casa...

Así habían quedado, hasta que la chica agarró al hombre con que tenía compromiso y se lo llevó a la casa de sus padres. Cuando había llegado allá,

90 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M343. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

Figura 22. Mujeres rebuscando, cargando y moliendo vainas de algarroba. (Dibujo por Ernesto Tórrez).



sus padres ya sabían que era su compromiso, que tenía que casarse con este hombre.

Durmieron juntos y se quedó el joven. Como era costumbre en aquel tiempo, una mujer llevaba a un hombre para dormir por un tiempo, o por una noche no más, y después otra noche andaba con otro más. Así era la costumbre de ellos. Pero cuando ya tenía compromiso con un joven entonces tenía que respetar.

Cuando había llegado la noche en que se iba a casar, ella misma había agarrado al joven y lo había llevado a su casa. Su papá había revisado de que era el hombre con el cual tenía su compromiso.

–Muy bien, dijo. ¡Ojalá que este hombre se pueda quedar contigo hasta mañana y todo el tiempo, para siempre!

En la mañanita, el viejo nada más bien de mañana, como a las tres o a las cuatro, dijo:

–Hija, aquí yo tengo una red nueva para él, podría procurar arreglarse si quiere pescar.

Era la costumbre que cuando iba a recibir su yerno, el suegro debería preparar una red para entregarle cuando su hija se case. Yo vi a ese hombre alistarse. Alistó su piola, su garrote y después la red y todo, las varas de la

red, todo completo.

Cuando vino y dijo que tenía redes nuevas comenzó a sacar su red, varas, después llica, después piola, después garrote ;y todo eso completo le entregó. Y vi lo que tuvo que hacer para entregar a su yerno. El joven estaba contento, porque había recibido nuevas herramientas para pescar.

Como a las seis de la mañana, ya estaba regresando con el pescado. Entonces su suegro cuando estaba cerquita había ido a topar, trayendo sus redes al hombro y siguiéndolo. Esa era la costumbre. La mujer vieja, que era su suegra, ya había preparado yuyo para poner el pescado y cuando llegaron, pusieron el pescado directamente sobre el yuyo.

Comenzó la vieja a trabajar, raspar pescado y partirlo para servir este yerno nuevo. La chica todavía no había tocado nada su comida, solamente le habían servido y él, cuando descarga su carga, ahí no más, se va adentro, junto con la chica, y ahí estaban charlando ellos. El padre partía el pescado y la madre lo raspaba. Cuando lo habían raspado y partido, el hombre le había puesto [en un] palo para cocer [asarlo].

Cuando estaba cocido, había llamado a su hija diciendo:

–Ya está listo el asado, entrégaselo a tu esposo.

Ellos vinieron y comieron todos juntos, con el suegro y la suegra que estaban alegres con su yerno. Así he visto yo ese casamiento. De esta forma hay algunos que habían estado casados hasta viejos de edad y hay otros que no tienen suerte y han vivido un tiempo y después se han separado. Así eran las costumbres antes.

Yo no he visto como fiestas cuando se casaban los hijos con las hijas. Solamente he visto esto; el suegro trabajando con la red y la suegra con la llica para cargar pescado y piola para enchufar el pescado y cuando habían recibido a su yerno se lo habían entregado. Se habían casado por medio del baile que tenían en aquel tiempo. Siempre había sido así y ya no puedo decir más.

6.2. La danza de escalpas [1940][91]

Ahora vamos a seguir contando sobre las costumbres de aquel tiempo antiguo. Yo he visto muchas cosas que los antiguos hacían; y muchas cosas que ellos pensaban de hacer.

91 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M345. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

Figura 23. Una mujer y un hombre ‘weenhayek campeando con su perro. (Dibujo por Alberto Vásquez).



La gente, ellos vivían peleándose con otra gente. A veces ellos contra los chorotes, a veces ellos contra los tapietes, a veces ellos contra los chulupíes (nivaklés) y todas esas rasas estaban en contra de nosotros como ‘weenhayek.

Mi edad era 20 años[92] cuando he visto esa costumbre que tenían mis padres, mis abuelos, todos; he visto que eran malos. Entonces había una mujer que su marido se había muerto. Esa mujer se llamaba en nuestro idioma *Siijiya’ya’*. Su marido se llamaba, casi en castellano, *Joselo*. No tenía nombre ‘weenhayek. Resulta que había perdido ese hombre y nadie sabía quién lo había matado.

La gente sabía que alguien había venido del frente, de la banda, y seguramente había matado a ese hombre, como ellos eran contrarios, los tapietes, del otro lado del río. Cuando estaba llegando su tiempo para desquitarse, se armó un grupo para ir allá dónde vivían ellos. Andaban espiando uno que otro por ahí, a ver quien andaba y si se descuidaba uno que andaba solo habían aprovechado matarlo.

Cuando lo mataron, trataron de sacar el cuero [la piel] de su cabeza, con el cabello y todo; después le agarraron sus manos y también las cortaron. Llevaron esto donde la viuda y le dijeron:

–Esto es para guardar este tiempo, porque tal vez este es el malo quien mató a tu marido.

Cuando vio esa cosa ella comenzó a llorar y la había guardado.

Otra vez había otro muerto más, así que eran dos. Yo no sabía qué iba a pasar después y [por eso] miraba qué iban a hacer. Porque yo no conocía las costumbres que tenían mis padres. Mis padres me indicaron y dijeron:

---

92 Según la edad aproximada de Celestino Màànhyejas Gómez, este incidente debe haber ocurrido alrededor de 1940.

–Tú eres joven, de edad, de 20 años, ya tienes coraje para hacer lo que los otros están haciendo. Tienes que cuidarte mucho, no ves que hay gente que nos persigue. Tienes que aprender todo lo que usan.

Entonces ya habían comenzado a enseñarnos todo a nosotros como jóvenes de la misma edad que tenía yo.

Cuando llegó el tiempo, una vieja se acordó de una cosa. Las chicas tenían la costumbre de reírse de ese cuero ('escalpa' o cabellera) que tenían ellas, o tal vez seguramente que se estaban burlandose de ese cuero. Por eso se reunían y la viejita llamó a las chicas.

La vieja comenzó a cantar junto con las chicas. Ese baile no era un baile sino una alabanza cuando había muerto un enemigo. Estaban contentas ellas. De esta forma habían hecho, que en nuestro idioma decimos se llama *'itíiyeji'*. Que era como una fiesta que hacían reunidas las chicas. La vieja dijo entonces:

–Ustedes, chicas, tienen que cantar juntas la canción que yo he cantado. No van a cantar diferente sino lo mismo que yo estoy cantando.

Entonces comenzaron a cantar. Nosotros como jóvenes estábamos atentos, respetando la vieja, hemos escuchado su canción que había enseñado a las chicas. Después de un ratito cuando había llegado el tiempo había dejado la vieja y había dicho:

–Hasta aquí, chicas, terminamos. Ahora le toca a la viuda.

La viuda salió y comenzó a llorar. Después sacó el cuero que tenía y llamó a las chicas. Ellas agarraban [el cuero en] sus manos y lo tocaban todas ellas, y comenzaron a reírse. Estaban contentas. La viuda, de la cual se había muerto su esposo, decía:

–¡Ahora están conmigo ustedes y pueden tocar cada vez aquí esta cosa!

Yo estaba mirando cuando la vieja comenzó a llenar de aloja el cuero de la cabeza y le entregó a la viuda para tomar. Habían hecho una cosa, como una vasija que necesitaban para alcanzar la aloja. Comenzado a decir, burlándose [del muerto]:

–Ah, este había sido mi mate ¿no? ¡Este era mi mate...!

Yo miraba, pero no había sido una calabaza grande, sino que era el cuero de cabeza que ellas sacaron. Comenzó a hablar la vieja y la viuda y decían:

–Tú estás conmigo en lugar de mi esposo. Tú has muerto, ahora estás conmigo y vas a estar conmigo todo el tiempo, vas a ser como mi marido.

Y cada vez que se acordaban del tiempo que lo habían matado, ellas lo sacaron para jugar. Después ya era costumbre, la manera de los 'weenhayek era así. Cada vez que había muerto uno, tenían la costumbre de sacar el

cuero de la cabeza y guardar allá para algún día [poder] jugar [con ello]. Entonces todos los jóvenes y las chicas también se reunían para jugar. Era como una alegría para ellos porque lo habían desquitado del que habían matado.

Así fue. El que iba a cobrar esa cuenta (vengarse), estaba allá guardándose, se cuidaba bien y se vestía todo, de la armadura que usaba. Bien preparado ese hombre se había puesto seguro, fuerte, como capaz de matar una persona. Especialmente decíamos de ese hombre que era un hombre acostumbrado, que tenía coraje para matar cualquier gente.

Así cuando pasó algo, algunos lo buscaban, lo invitaban para que vaya a campear también y desquitarse de lo que habían hecho los otros. Siempre él todas las veces hacía esto. Cada vez la vieja de edad, de casi 85 años, que casi ya no tenía valor para andar; ella era la que guiaba a las chicas y también ella tenía su canción. Cada vez que había habido un muerto, la vieja tenía alabanzas para cantar, contenta de día; a las cuatro de la mañana ya estaba cantando la vieja con las chicas, a las cinco y media ya estaba afuera y había dejado de cantar. Bien temprano cantaba. Eso parece que lo tenían como secreto entre ellas. Así era la costumbre.

Cuando yo tenía como 22 años todavía existía esto y lo hacían todas las veces. Ahora más bien parece que esas costumbres [ahora] se han olvidado. Los nuevos que hay ahora parece que no conocen esa costumbre porque se han acostumbrado a andar con otras costumbres, que son costumbres de los criollos. Y las costumbres de los ‘weenhayek se han dejado. Por eso a todos los jóvenes no les enseñan como antes, que tenían costumbre de enseñarles todo, correr, aprender a hacer y usar flechas, también vestirse todos de armadura.

Ahora ya no hay esas costumbres, por eso yo estoy siempre acordándome de ese mi tiempo en que he visto muchas cosas que mis padres abuelos hacían. Por eso yo sé contar las cosas. Esto no es cuento, yo mismo he visto lo que estaban haciendo ellos y por eso estoy contando aquí lo que yo he visto. Aquí termino.

6.3. Un hombre welaanh en ‘Iilakyat (Capirendita) [1940][93]

Welaanh es una enfermedad que cuando a uno le agarra, el cuerpo cambia, el hombre no puede quedarse tranquilo y parece que le molesta.

93 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M376. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 1 de mayo

Figura 24. Un hombre ‘weenhayek mata a una charata con su flecha. (Prudencio Sánchez P.)



Este hombre [de esta narración] era de ‘Iilakyat (Capirendita). Se había puesto mal, no nos podíamos arrimar a él. Se movían sus manos o alguna otra parte. Nosotros no podíamos sostenerlo porque él tenía mucha fuerza. Cuando ya había pasado un rato, se quería disparar al campo. Entre varios ya lo podíamos agarrar. Cuando lo agarrábamos quería morder siempre, sacar pedazos de carne. A sí mismo se mordía sus manos, todo, y se lastimaba siempre. Era una lástima.

Últimamente lo hemos agarrado y atado siempre que le daba esa enfermedad para que no se muerda todo su cuerpo. Le atábamos sus manos al pecho y sus pies. La gente quedaba triste al verlo. Si agarraba a alguno, éste no tenía fuerzas contra él porque tenía más fuerza que cualquiera. El cuerpo tenía fuerza por causa de la enfermedad.

Por último había venido un *hiyaawu’* (chamán) y lo había curado. Al comienzo teníamos que atar a ese hombre para que se tranquilice. Si no, le podía hacer algo al *hiyaawu’*. Cuando sentía que el *hiyaawu’* cantaba sobre él, se levantaba siempre que no lo atábamos y al *hiyaawu’* le daba miedo. Cuando lo hemos atado se quedaba tranquilo. Hablaba mucho, quería comer a alguna persona, decía, por causa de la enfermedad. Ésta es la enfermedad, *welaanh*.

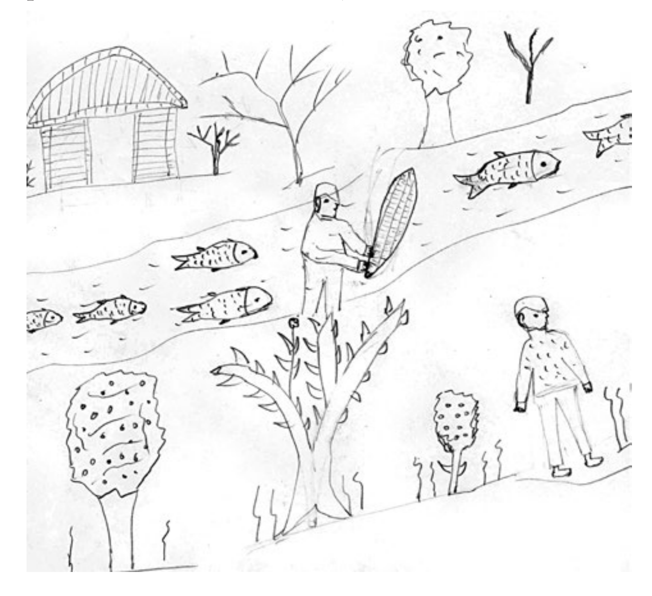
–¡Ya se va a sanar! decía el *hiyaawu’*.

Después de dos noches se sanó. Cuando se había quedado tranquilo, el *hiyaawu’* no se había retirado. Tenía que estar cada noche con él para cuidarlo que no vuelva la enfermedad. Recién cuando se fue lejos la enfermedad, ya volvió a la casa el *hiyaawu’*. Entonces el hombre sano le dio su premio, un sombrero negro y un poncho. Esto es lo que tenía yo para contar y hasta aquí no cuento más.

---

de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

Figura 25. Un hombre 'weenhayek aprovechando una oleada de sábalo en el Río Pilcomayo. (Dibujo por Antonio Díaz Sanches.)



6.4. Màànhyejas como niyaat [1945][94]

Si no fuera por esta religión en que estamos nosotros, tampoco estaríamos en medio de ellos, los blancos. Nosotros deberíamos estar como antes, cuando vivíamos solos allá. Pero el asunto es que estamos aquí a buenas por asunto de la religión; tranquilos y con ellos.

Pero viendo que no tenemos ayuda ninguna y que los jóvenes que han hecho su servicio militar tampoco tienen su trabajo seguro, viendo como son las cosas, nosotros hemos tomado decisiones. Si el gobierno nos ayudara a nosotros [también] podríamos haber ayudado nosotros. Acá hay muchos idiomas entre los bolivianos, pero nosotros estamos aquí, esperando en la frontera. Así me había contado mi abuelo y la gente que conoció, y me había enseñado a tener cuidado con los criollos porque ellos son malos. Yo, como Celestino Màànhyejas Gómez, conocí a mis antiguos y ellos me recomendaron y me encargaron como capitán después de que murieron mi abuelo y mi papá.

Pero yo funcioné unos años y después no me gustó. Me he retirado pues cada vez que había una pelea ahí debía ir yo a enfrentar a los enemigos. Como no me había gustado me he retirado. Así contaban los antiguos y hasta aquí dejo la historia que cuento de ellos.[95]

---

94 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M338. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

95 Celestino Màànhyejas Gómez, el narrador de esta porción de la historia 'weenhayek, otra vez fue nombrado niyaat en el pueblo 'weenhayek de Tres Pozos, cuando recién fue establecido en 1987. Se retiró de este cargo a [aproximadamente] los 73 años en 1993.

6.5. Taakwsilis se venga [1952][96]

Figura 26. Una pareja "'weenhayek se acomodan donde están", haciendo fuego fuera de su casa. (Dibujo por Luís Alberto).



Vamos a contar una cosa que yo mismo he visto. Resulta que había un hombre pequeño que vivía aquí en la costa, en Peña Morada. Había un negro gordo, que se llamaba 'Ikyalaj ('negro') el tipo, era gordo y grande. Ese gordo había matado al padre de Taakwsilis, cuando él tenía la edad de ocho años. Por eso se acordaba siempre de su papá.

Yo no sabía que Taakwsilis iba a hacer esa cosa. El negro ese estaba con nosotros cuando vivíamos en Algarrobal y allá la gente todavía hacía aloja y tomaba, se emborrachaba. Cuando había llegado esa visita de Taakwsilis nosotros nos hemos puesto aloja para invitarlo. El viejo no sabíamos que era para Taakwsilis. No sabíamos que había muerto a su papá. Esto pasó durante el tiempo del cincuenta y dos (1952).

Cuando maduraba nuestra aloja le invitamos al viejo negro y después a Taakwsilis que yo no creía que era enemigo del gordo. Los que vivían en la costa, en Peña Morada, sí sabían que lo que había hecho este hombre, por eso se había escapado a Algarrobal.

Nosotros tomamos aloja e invitamos al viejo negro que tomaba hasta que se emborrachó. El hombre que se llamaba Taakwsilis comenzó a agarrar una calabaza para cantar cuando estaba borracho. Cantaba, tenía un buen canto, y se había puesto a llorar. Nosotros no sabíamos de qué se acordaba de ese hombre.

De repente había andado alrededor del hombre gordo que estaba sentado. Yo no creía que iba a hacer nada, Taakwsilis, y un poquito más allá [estaba] el hombre que se llama 'Aakatik, que era petizo, pequeño. Él estaba

96 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M346. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

cantando así con calabaza, andando un trecho, volviendo así alrededor de los que estaban sentados. Resulta que la gente se había descuidado, no se había guardado el mango de un mortero que estaba parado al haldo (a la falda) de un árbol. En un ratito él se había apegado donde estaba el mango del mortero y no nos habíamos dado cuenta de qué era lo que iba a hacer este hombre. Él había pensado pegarle a ese hombre en la nuca con ese mango de mortero.

Nosotros que estábamos borrachos, no nos habíamos fijado, nos habíamos descuidado. Borrachos, solamente atendíamos la charla. El otro que estaba cantando, nadie sabía lo que pensaba acerca de ese hombre gordo. Cuando le alcanzaron a ese hombre gordo un mate grande lleno con chicha de algarroba, se había servido contento.

–Yo voy a tomar todito, dijo el viejo.

Cuando se puso así, tomando hasta que se daba vuelta el mate, que como era grande y parece que tapaba toda la cara y no miraba cuando tomaba porque le habían dicho:

–¡Tome, ahora no hay que descansar hasta terminar y entonces recién usted va a descansar!

Y así hizo. El dueño de la chicha estaba parado esperando que termine para recibir otro más. Entonces el hombre que estaba alrededor, cuando vio que estaba con el mate tapando su cara, agarró ese mango de mortero y cuando los otros se dieron cuenta, ya le estaba pegando. Le pegó no más, casi de una vez no más, directamente en la nuca y cayó el hombre. Después le garroteaba varias veces hasta que se murió.

Bueno, cuando la gente lo vio ya no había caso de defender, porque ya le había matado al hombre. Toda la gente ya se había dado cuenta, [hasta] los borrachos. No había muerto apuñaleado sino que había muerto por el garrote.

¡Semejante hombre! Yo no había pensado de que iba a hacer algo a este hombre, pero lo mató. Los otros querían meterse, pero todos los antiguos dijeron:

–¡No, ninguno se va a meter, porque eso se va a arreglar después, no sabemos que ha pasado con esta gente!

Entonces comenzó a asustarse la gente y decía:

–Ahora, ¿qué vamos a hacer?

–Bueno, ahora está muerto no más, nosotros no hacemos de esta forma; pero hay alguien que lo ha hecho...

No sabíamos [todavía] lo qué había pasado con ellos antes. Un viejo nos dijo a nosotros que estábamos borrachos:

–Bueno jóvenes, ¡ustedes tienen que cavar un agujero para enterrar a este hombre!

Como él tenía su chocita, hemos cavado donde estaba su casita, bajo su techito y lo hemos enterrado ahí no más. Y después lo volteamos ese techito sobre él. Así, el hombre que lo había matado, no se había escapado; ahí no más siempre, se ponía corajudo porque sabía que no le iban a hacer nada.

Un día habían unos fuertes arreglos sobre ellos. La familia del viejo llegó para buscarle a Taakwsilis. La familia de Taakwsilis también llegó para informar como era. Los testigos de Taakwsilis informaron que un día, ese mismo hombre había matado al padre de Taakwsilis.

Entonces Taakwsilis sacó el cuero de la cabeza (la escalpa) para mostrar a su mamá que 'Ikyalaj estaba muerto.[97] Cuando llegó un grupo por la mañana, todos los familiares de mi abuelo, pusieron aloja para que tomen los que iban a charlar sobre el asunto.

Cuando estaban llegando, ya estaba madurando la algarroba y habían comenzado a tomar. Después se pusieron a charlar sobre eso, arreglando la situación, el problema que tenían, hasta que se habían acordado de lo que había hecho ese hombre. Dicen que a este hombre mucho tiempo lo habían perseguido pero que no se había descuidado con sus enemigos, por eso no le habían podido hacer nada.

Pero había llegado el día del destino, entonces no se había acordado qué había hecho a aquel hombre. Entonces le había llegado la muerte. Charlaba la gente y decían:

–¡Aquí arreglamos este asunto!

Después, cuando lo habían arreglado, dijeron:

–No era nada tampoco, esta cosa.

Nadie podía pensar más de esta cosa, porque habían quedado empatados, la gente. Ya se habían desquitado de lo que había hecho contra el padre de Taakwsilis.

La gente se pusieron de acuerdo y se chocaron las manos. Entonces Taakwsilis había quedado más tranquilo, no le podían hacer nada tampoco. [Todo] esto he visto yo. Pero él no se había olvidado de sacar el cuero de la cabecita para mostrar allá, porque si él iba a contar, no más, la gente no lo lleva a punto (a cabo), no cree tampoco; tenía que mostrar alguna parte.

Así era lo que yo he visto. Hasta aquí termino.

---

97 Aquí debe haber habido un error ya que la transcripción dice: "todavía estaba vivo". Según el texto que sigue, esto está equivocado; por eso ha sido corregido aquí.

Figura 27. Un padre está pescando con su hijo, usando la flecha para capturar un sábalo. (Dibujo por Obando Segundo).



6.6. Prenden un jwatsujwtaj [1955][98]

Yo voy a contar una cosa que he visto también; algo de lo que he sabido. Es algo acerca de los bichos que están en el río, donde estamos nosotros aquí.

En el río hay muchas cosas que nos hacen daño... Hay un viborón que siempre nos persigue a nosotros que estamos orillando el río, pescando. Y un día pasó algo a algunos que estaban cruzando [el río]. Vimos que pasó así; pasó algo a uno que estaba cruzando pero la gente no sabía lo que era.

Entonces un día un viejo nos enseñó que: “Ahora cuando ustedes van a la pesca, cada uno tiene que probar de trajinar [cargar] un cuchillo en su espalda, atado al pescuezo con una piolita. ¡Así tienen que trajinar! Y una vez que se siente una cosa que se enreda a los pies de uno, entonces ya no más tiene que sacar el cuchillo y cortar [la cosa que le ataca]. Si es víbora, entonces puede cortarla, si es bicho, entonces uno puede saber que es lo que es...

98 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M374. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 1 de mayo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia.

Entonces la gente, siempre que iban a la pesca, no se descuidaron. Y un día, dicen que pasó a uno [eso], por eso nos estaban enseñando así. Uno estaba cruzando y no pensaba que el bicho estaba en ese lugar, porque era un cruce que estaba pandito [bajo].

El bicho había estado esperando a alguien que pase. De repente cuando ese hombre cruzó [por allí] sintió algo en sus pies. Después de caminar un trecho, recién había sentido que se había enredado en el pie. Cuando se ha enredado uno, uno se cae al agua y se hunde. Agarrado, se acordó de que tenía su cuchillo, lo sacó y comenzó a cortar el bicho que estaba enredandose en sus pies.

El bicho herido soltó, separado de un pedazo por el cuchillo filoso. Ya se pudo levantar este hombre, llamó a los otros y les dijo:

–Amigos, ustedes tienen que venir y que traigan una piola para que me ayuden a tirarme a la orilla.

Se fueron a buscar la piola mientras éste estaba nadando en el agua con el bicho que lo tenía agarrado. Los otros le habían dicho:

–Sí, ¡agárralo para que podamos conocer qué es ese bicho! Cuando encontraron una piola, procuraron sacar su paisano. Tiraron la piola a la distancia de diez metros que estaba nadando el otro. Había agarrado fuerte la piola. Los otros tiraban hasta que llegó a la orilla del río. Cuando había llegado el hombre, que estaba asustado había dicho:

–Este es el bicho que me ha perseguido...

Lo habían matado, así lo habían sacado al viborón *jwatsujwtaj*, y así la gente conoció todo su cuerpo. Alguien de ellos dijo:

–Este es un viborón que se llama *jwatsujwtaj*.

La gente antes no creía que este viborón iba a perseguir a la gente, porque cuando uno nadaba a la orilla del río, por el lado de él, no hacía nada.

–¿Cómo va a ser así?, decían ellos. ¡Esta vez ha sido malo!

Así no más es el cuento.

6.7. Un asalto a un wichí [1987]

–Una mañana, hace cuatro años, le dije a mi joven hijo: “Ven, vamos a cazar iguanas.”

Partimos... con tres buenos perros rastreadores. Uno de ellos siguió el rastro de una iguana, la encontró y la persiguió hasta su: madriguera. Ya la había matado y guardado cuando mi hijo dijo: “Se acerca un joven blanco.” Este iba en bicicleta y llevaba cuatro perros grandes y un revólver.

–¿Qué haces aquí?”, preguntó: “Esta tierra es mía y no quiero indios en ella... Les prohíbo cazar por aquí.”

Luego me disparó, apuntando a mi cabeza. Estaba a unos cinco metros y me disparaba como si yo fuera un jaguar. Los dos primeros tiros erraron el blanco... El siguiente me rozó la cabeza y la explosión me abrió una ceja. Ahora estoy medio ciego de ese ojo. El cuarto disparo me hirió en el hombro. La bala sigue aquí...

Trató de dispararme otra vez, pero se le encasquilló el arma... Nos echó a los perros. Uno de ellos me mordió una pierna y me desgarró la carne hasta el tendón... Luego tomó su machete y me hirió en el antebrazo cuando levanté el brazo para defenderme; un trozo de piel quedó colgando... Me habría matado de no ser por mi hijo, que le quitó el machete...[99]

6.8. Los wichí son maltratados

Muchas veces castigan a los paisanos delante de los demás en la toldería. No respetan nada a los paisanos. Hay veces que matan dentro de la toldería a algunos paisanos y muchos murieron así. Muchas veces les llevan preso sin causa alguna; hay veces que los castigan y los matan porque no hay justicia con los wichí. Les tratan como animales.

También los milicos se hacen creer poderosos, hablan fuerte para asustar a la gente. Ellos se ensalzan con palabras fuertes Y con gran autoridad. Cuando llevan a un paisano, seguro que lo van a castigar y lo van a castigar y lo van a matar sin lástima.

Como antes se decía que nosotros somos indios y no valemos nada, ¡pobre de nosotros! Mucho tiempo sufrimos porque nadie respeta a los aborígenes; por eso muchas veces salimos de nuestros lugares porque teníamos miedo de los criollos y de los milicos. Tuvimos que abandonar nuestros lugares porque los aborígenes no queríamos pelear contra ellos.[100]

- - -

Antes los criollos decían que nosotros no somos gente y no valemos nada. Pero los aborígenes se dan cuenta que no, que todo era mentira. Porque todas las personas, siendo humanos, tienen el mismo valor que tiene cada uno. No importa si es blanco, negro o colorado: todos son iguales porque todos tienen el alma y la ciencia.

99 Narrado por *Qatsi*, un wichí de Santa María, Salta, en 1991 (Silva et al. 1994: 48).

100 Narrado por José Galermo, Misión Nueva Pompeya, Chaco. (Silva et al. 1994: 51).

Figura 28. Un niño se asusta de ver una vaca. (Dibujo por David Sánchez).



Muchas veces hay personas que se equivocan y se aprovechan de los otros que no tienen muchos conocimientos.

Lo que nos muestra que somos iguales es la muerte, porque no hace diferenciación. Les toca a todos: al rico, al pobre, al sabio Y al ignorante, es decir, a todos por igual.

Estamos en otro tiempo diferente porque ahora hay muchos intelectuales: hay personas de altos estudios y crean nuevas cosas, y cada vez se ponen más difíciles las cosas.

Lo que pasa es que cada grupo tiene su autoridad Y cada día dictan más leyes y pasan discutiendo todo el tiempo. El que tiene más estudio gana al que tiene menos. Y los sabios se ponen orgullosos y fuertes, y los humildes cada vez más sufren.[101]

101 Narrado por Ernesto Avendaño, El Sauzalitio, Chaco. (Silva et al. 1994:57).

Capítulo 7

Una nueva religión

7.1. Vienen los mensajeros [1937][102]

Ya hemos contado de los antiguos y ya hemos llegado a nuestro tiempo. Primero ninguno había venido a contarnos de Jesús, Dios, ni nada. Entre los viejos se reunían charlando de eso. Ellos habían oído que hay uno que está en el cielo. Ellos no sabían el nombre, que era Dios, nada. Pensaban que este hombre no salía de su casa para estar con nosotros, no lo veíamos, nada. Este hombre, decían, nunca se muere. Entre ellos dijeron "lo podemos nombrar Qalinaktaj" en el idioma [weenhayek]. También después porque no visita lo nombraron "Ninahyapantaj", que significa que nunca sale de la casa y visita un lugar, está siempre en su casa y no sale, nunca la gente lo vio.

Pasando esta charla, después de un tiempo llegaron unos hombres desconocidos. Hombres que no conocieron, charlando con la gente. La gente pobre no conocía quién era Dios, ni Jesús, nada. Comenzaron a temer a estos hombres por causa de este cuento. Primero nos reunimos como los antiguos para tomar aloja de algarrobo, cuando había aparecido un hombre con la Biblia y había dicho:

–¡Hermanos, nos han salvado!

Pero como los antiguos no sabían castellano se habían puesto atentos y habían quedado como mudos, porque no entendían. Era un criollo y había hablado de la palabra de Dios y de Jesús y la gente no había escuchado porque no entendían nada.

Ha pasado el tiempo y había estado un día con nosotros ese hombre y después se iba a otro lugar. Después, un día había llegado un paisano de

102 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M377. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 1 de mayo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia. (La datación de este evento se basa en el primer avivamiento en Embarcación 1936).

Embarcación. Él era un mensajero de Dios. Era el primero que llegó dónde estábamos nosotros. Cuando llegó nos saludó y habló en nuestro dialecto y dijo que traía buenas [nuevas] para nosotros. Dijo que se había convertido como hacia tres años, y que estaba trabajando ahí y que primero él no había aceptado nada porque no conocía.

Explicó su manera, diciendo:

–Aquí se necesita arreglar la vida.

Y los otros habían dicho:

¿Cómo voy a cambiar mi vida, arreglarla, cómo se hace?"

El dijo:

–¡Confesar la vida vieja, así Jesús te va a limpiar de tus pecados, así no vas a usar más aloja, tampoco otros vicios y vas a andar como hombre sano!

Decía que cuando estamos en el pecado, estamos en tinieblas y no vemos dónde estamos caminando y dijo que:

–¡Esta no es mi palabra sino la palabra de Dios!

Así todos se convirtieron cuando sentían la palabra de Dios y el testimonio que había dado. Entre nosotros algunos ancianos pensaban:

–Miren, cuando se fueron nuestros paisanos, ninguno había arreglado su vida. Últimamente esta palabra entra en nuestros corazones.

Así habían quedado de acuerdo arreglar sus vidas.

Cuando había pasado ese hombre entre los viejos charlaron y dijeron:

–Miren, es justo lo que hemos pensado, este hombre que está en el cielo no viene entre nosotros y no es el mismo que había llegado a aconsejarnos y decirnos, sino una persona había venido como testigo y es justamente cómo hemos dicho que esta persona nunca sale de su casa.

Así había pasado el tiempo, y recién hemos sentido que hay Dios en el cielo y Jesús que perdona. Cuando yo tenía como 40 años he sentido esta palabra. Desde aquí hemos buscado hasta ir a Embarcación. Estuvimos como siete años en Embarcación y los evangélicos todos hemos trabajado en la obra porque eso habíamos conocido. Pero los antiguos no sabían nada. Ellos no podían comunicarse con los de afuera, ya que no sabían castellano. Por eso es que los [ancianos] que todavía están con nosotros y no saben hablar castellano tampoco entienden. Eso es lo que pasa ahora. Este es mi cuento, lo que he visto y escuchado... Esto es lo que pienso de los antiguos y hasta aquí llego.

Figura 29. Dos niñas compañeras están en camino hacia la escuela. (Dibujo por Jacinto Ugarte Padilla).



7.2. La hermana Astrid viene al Chaco [1943][103]

Ahora vamos a contar del tiempo cuando recién había llegado la misionera finada, Astrid. Primero puedo decir que hasta aquel entonces, nosotros aquí no habíamos conocido gente que traía mensajes.

Resulta que un día apareció uno. Yo estaba abajo, viviendo en Simbolar y otra gente estaba aquí en la Peña Colorada. Vivía el hombre que se llamaba Mateo, como acabo de contar en Villa Montes, había también un hombre que se llamaba Antonio, el finado, también vivía Taakwsilis, también el hermano de Nitiipeyis (José Arce) que era ciego, y que vivía con él.

El primero que había recibido la misionera era Mateo, con Evaristo. Resulta que esta misionera había llegado sin conocer Bolivia. Ella se metió allí en el pueblo y allí se hizo su casita. Todavía el pueblo no se extendía,

103 En la colección original, grabada entre 1983 y 1985, esta narración tiene el número de clasificación M348. El narrador fue Celestino Màànhyejas Gómez. Fue grabada el 13 de marzo de 1985 en Tuunteyh, Villa Montes, Bolivia. “La hermana Astrid” refiere a lam misionera sueca Astrid Jansson.

había poca gente. Ella había puesto su casita ahí y nosotros no pensábamos que había llegado una misionera.

De repente había una señorita que andaba por la orilla del río y que tenía comunión con los pobres 'weenhayek sucios que habían por allá. Estaban peores que ahora los 'weenhayek, que andaban en vicios. Tenían ropas rotas, no se lavaban y todo esto les había pasado por [ser] viciosos.

Cuando ella vio a esa gente entonces los amaba. Un día entonces ella dijo:

–¡Vaya a mi casa, vamos a charlar sobre estos asuntos!

La gente no conocía y nosotros tampoco. A veces llegaba mi paisano y decía que había una misionera allá. Pero no había dicho directamente quien era sino que era sierva de Dios, *Qawok* decían ellos, y que estaba en Tuuntey (Villa Montes). Ella estaba así durante tiempo y nosotros estábamos abajo.

Cuando [una vez] me encontré con Mateo, me dijo que había ido a probar a su casa, había ido a consultar a ella.

–Yo vengo a buscar a la gente que está perdida. Dios me ha mandado aquí para buscar a los que están enfermos, para levantarlos con la palabra de Él, ella había dicho a Mateo.

Entonces se había arrepentido de su vida y [eso] le iba a cambiar. Iba a perder todas las costumbres, borracheras y brujerías, secretos que tenía. Él mismo me contó que así había indicado la señorita Astrid. Así conocimos que la señorita Astrid era misionera.

Un día, cuando estaba borracho Mateo, se fue adónde estaba la señorita. Cuando llegó, dicen que se arrodilló delante de ella, que pidió perdón de Jesús, porque la señorita le había enseñado:

–¡Pide a Jesús, pide perdón a Jesús, Dios; así Dios te va a perdonar, Jesús te va a perdonar!

Y el otro día Dios, parece que le había ayudado a él, y se sentía contento Mateo, sentía que su vida era [más] liviana. Entonces cuando estaba contando a los demás paisanos dijo:

–Yo he quedado más tranquilo ahora, porque yo le he entregado mi vida al Señor, ahora estoy tranquilo; no tengo más problemas con los vicios. Yo era vicioso, nunca quería olvidar esas cosas, pero Dios me ha limpiado de todas esas cosas. Ahora yo siento que mi corazón está alegre, contento, delante de Dios. Yo sentía que tenía que llorar sobre mi vida. Antes cuando no conocía nada, yo había estado perdido.

Entonces todos los demás habían hecho así. Habían pasado como cinco hombres y habían entrado, Evaristo, Antonio, ese padre que era Salazar, que era anciano ; han entrado para entregar sus vidas. Después se ha entregado

José Arce, y su hermano que era ciego. Eran cuatro hombres donde estaba Astrid. Ella comenzó a charlar con la gente y decía:

–Ahora la vida está cambiada, conforme que el Señor ha limpiado a ustedes y hagan mensaje por el Señor. Si ustedes sienten de predicar o contar o también hablar de la salvación del Señor, eso no está prohibido sino que el camino está abierto para trabajar [en] la obra del Señor.

Ella también les dijo a los otros hermanos:

–¿Hay gente más abajo?

–Sí, le dijeron.

Entonces nosotros estábamos allá en Algarrobal, también en Simbolar y de repente ha llegado la gente, con una señorita con un burrito cargadito con víveres. Ellos, los cuatro, habían acompañado a la señorita que venía a pie.

Ellos me dijeron que la señorita cuando se cansaba ellos exigían que montara el burro. Pero, dice la gente, no quería montar el burro sino que lo trajinaba nada más para cargar las cosas, víveres, servicio y ollas.

Cuando se hacía de noche habían llegado a Simbolar y hacían culto. Yo no conocía qué era, miraba la gente que se reunía, prendía su lamparita que tenía y después comenzó a cantar la gente. Ninguno se arrimaba porque no conocían que era eso. La gente tenía miedo:

–¡Capaz que nos haga daño esta cosa! No sé..., dijeron.

Cantaba, después oraba y predicaba, después la señorita; con la palabra del Señor. Ya cuando había llegado la hora de dormirse, ella había acomodado su cama por medio de sus hermanos. Así la cuidaban, estando alrededor de ella. Cuidándose, como la gente es mala. Durmieron y al día siguiente habían pasado más abajo.

Ellos caminaron hasta Yuchán. Ahí se pusieron a descansar, [después] volvieron por arriba a pie. Trabajaba así.

Llegaron aquí a Villa Montes otra vez, reunían a la gente, oraba mucho al Señor, hasta que nosotros mismos aceptamos. Habíamos visto que los paisanos que entraron primero, cierto habían cambiado su vida. Habíamos visto que ellos oraban, habíamos visto que ellos lloraban, cantaban, predicaban. Y [por eso] nos dijimos:

–¡Ciertamente está cambiando la gente su vida vieja!

Entonces nosotros podíamos hacer eso también. Para ser como testigos de Dios, hablando las cosas del Señor. Y todos querían entrar. Ella se había sacrificado mucho por la obra del Señor; hasta que nosotros entramos también ahí.

[También] yo me he arrepentido. Primero no quería saber nada de la palabra del Señor, estaba en contra, después últimamente parece que mi pensamiento me ganó y tenía que arrepentirme y andar con el Señor.

Llegado ese día llegó un hombre de Santa Cruz; porque Gustavo Flood no había venido directamente aquí a Villa Montes, sino por la hermana Astrid que estaba afirmando aquí con los 'weenhayek. Por eso lo habían invitado, que era un hermano. Lo habían llamado de su misión en Santa Cruz. Tal vez no convenía allá, y se ha venido aquí; él vio la iglesia y se comprometió a estar en Villa Montes.

7.2.1. La hermana Astrid viene a los 'weenhayek[104]

Comento, se escuchaba que había llegado un mujer que hablaba de Dios, de esta mujer, en horas de la noche, las mujeres comentaba como será ella, los varones también se preguntaban cómo será esa mujer.

Las personas mayores recomendaban a las mujeres que tengan cuidado con los niños, ellos deber estar lejos cuando llega esa mujer tal vez puede ser peligrosa, por el momento solo personas mayores pueden ver a esa mujer.

Bueno, algunos hombres ya habían conocido a ella, los comentarios decían que era una mujer blanca, ojos azules, cabellos blancos.

Hasta que llego la esperada señora blanca.

Todos salieron a mirar cómo era la mujer, los hermanos que venían con ella hicieron tipo camilla y lo subieron a la mujer blanca para cruzar el rio y llegar donde vivía un grupo de personas.

Cuando llego a orillas del rio la gente hombres y mujeres pesaron que era Dios convertida en una mujer blanca y bonita de ojos azules. Hombres, mujeres y sus hijos se postraron ante la mujer blanca Dios que había llegado a ellos.

La mujer blanca comenzaba hablar pero nadie lo entendía solo los paisanos que venían con ella traducía algunas palabras que podían entender. Dicen que la mujer blanca hasta cantaba, oraba levantando sus manos al cielo no sabían que es lo que pedía de alguien que estaba arriba.

La gente miraba quien estaba arriba, porque habla apuntando hacia el cielo.

La mujer blanca era buena hasta tenía siempre de comer, tenía ropa buena ella era buena, no era peligrosa. La gente decía que ella es mujer normal solo es blanca no es peligrosa.

---

104 Esta narración fue grabada y transcrita por Martín Chávez Sánchez en 2011. Su informante era Sofia López, su abuela.

La mujer blanca se quedaba con la gente dormía en las casas por un tiempo.

7.3. Entraron los anglicanos [1944]

En 1944 vino un hombre de la provincia de Salta estos lugares que se llamaba Florencia Ruiz. El era un evangelista de denominación anglicana: era el enseñado de los misioneros Anglicanos. El vino trayendo esta doctrina para enseñar a la gente de estos lugares. Era la primera vez que los wichí oyeron las enseñanzas de Dios.

Cada año los wichí de estos lugares se iban a las colonias: Pampa del Indio, Pastoril, Quitilipi y Tres Isletas. Antes las cosechas eran buenas; nunca fallaba la cosecha. Cuando los wichí se iban a las colonias, se iban a pie y con los burritos para cargar los chicos y las cosas. A la vuelta traían muchas ropas, armas, caballos y mulas. Después los wichí ya tuvieron muchos caballos porque ganaban bien. No es como ahora.

En los mismos tiempos los aborígenes se fueron más arriba para encontrarse con los misioneros. Algunos se quedaron y otros volvieron trayendo lo que aprendieron de la Misión Anglicana, hasta que la influencia de la religión abarcó toda esta zona.

Los wichí vivían solos. No había ninguna gente blanca que les acompañaba porque antes no había camino, era monte fuerte. Solamente había sendas por donde uno podía irse a pie o a caballo.

Antes había un blanco (siwele) que era del Ingenio Ledesma. Este hombre cada año llevaba a todos los aborígenes de esta zona para hacerles trabajar, pero no les enseñaba nada de otro tipo de trabajo. Solamente que les hacia trabajar en los desmontes, les hacía limpiar con pala, pico, hacha, machete.

Más tarde llegaron los gringos, ingleses. Ellos vinieron de Inglaterra para dedicarse a la enseñanza en los lugares donde viven los wichí, para enseñarles la religión evangélica.

También formaron misiones e iglesias. La primera misión que ellos formaron fue la Misión Chaqueña. Los misioneros no eran argentinos, ellos eran extranjeros.

Nosotros que vivimos en esta parte no sabemos muy bien cuándo llegaron los primeros misioneros porque llegaron lejos de nuestros lugares. A través de ellos la influencia de la enseñanza de la religión llegó a nosotros. Ya la tenemos. Ahora cuando leemos nuestra revista YOTE vemos que todo lo que aprendimos y de lo que sabemos son las enseñanzas de los

misioneros. Y estamos seguros que cada vez damos un paso más.[105]

El primer misionero que llegó a San Andrés era Guillermo Everett, *mukul*, — después vino Alfredo Leake. Los wichí comían algarrobo negro y hacían danzas de brujos (ceremoniales). Entonces pronto comenzaron con la enseñanza de evangelización, no querían que la gente hagan más las cosas malas. Cuando ellos hablaban con los aborígenes se las rechazaban, Alfredo Leake quería enseñar la Palabra de Dios.

También había un hombre que se llamaba Santiago, enseñaba a los chicos. Después llegó Felipe Turner. Cuando Isidro llegó con su padre, empezaron a entrar a la escuela donde los misioneros enseñaban y aprendieron el castellano.

Enrique Grubb, *Te'chi'nás* (ojos de metal que brilla), él fue el maestro que enseñaba a los chicos a escribir palabras en el pizarrón, en castellano, y también los números. Luego de estas clases llegaron unas visitas procedentes de Buenos Aires, y estos hacían pruebas a los alumnos para ver quién sabía más, y el alumno que sabía mas era el padre de Vicente González.[106]

- - -

Como había problema, el cacique Félix Paz junto con otros caciques, llegaron hasta Misión Chaqueña, donde estaban los misioneros gringos anglicanos ingleses, Y pidieron que vinieran a amparar a los wichí que estaban sobre la banda del río.

En Misión San Patricio se formó como pueblo grande, vino mucha gente, había molino, escuela, también hicieron templo grande. El misionero defendía a los wichí cuando venía la policía o gendarmería, porque había ido con los caciques a pedir al gobernador de Salta, papeles para amparar a los wichí. Los defendían bien.

Después vinieron más misioneros, también ingleses, pastores, médicos, maestros, enfermeras. Han quedado de esos años comunidades que conocen la palabra de Dios, que tienen pastores: Genaro Torres (Misión San Patricio), Nicodemo Gutiérrez (Los Baldes)... en Ingeniero Juárez hay obispo anglicano que es wichí Mario Mariño.

El año 1979–80, hubo una propuesta de la Iglesia Anglicana de Misión Chaqueña, para formar una nueva misión en Carboncito, donde era posible conseguir tierras y donde parecía más fácil organizar la subsistencia. Las familias wichí de Misión San Patricio decidieron abandonar esa zona, vendieron sus cabras, gallinas, ovejas, y juntamente con los wichí de los

---

105 Narrado por Julio Matorras. (Silva et al. 1994:33–34).

106 Narrado por Eugenia González-Ing. Juárez (Silva et al. 1994:39).

Blancos, se trasladaron a Carboncito.

Dificultades de organización, problemas internos, malos entendimientos hicieron que, en parte, el proyecto fracasara y si bien quedó un núcleo de familias wichí asentadas en Carboncito, muchos, a partir del 1981, regresaron al pago, sin nada, con una gran frustración. El medio de subsistencia volvió a ser el obraje, las pequeñas changas, la marisca.[107]

107 Narrado por Cristóbal Paz, Misión San Patricio. (Silva et al. 1994: 40).

PARTE II. HISTORIA

Capítulo 8

Poblamiento del continente

8.1. La colonización de las Américas

Los antepasados de los *amerindios* (los indígenas de las Américas) pisaron tierras americanas por primera vez, hace por lo menos 12.000 años.[108] En esa época vinieron pequeños grupos de recolectores, pescadores y cazadores nómadas sobre el Estrecho de Bering, provenientes de Asia. La razón primordial de la migración probablemente fue un incremento en la población de Asia Central. La glaciación había cubierto una porción creciente de Asia del norte y empujó a una multitud de pueblos hacia el sur. En esta época por lo menos una sexta parte de la tierra estaba cubierta por hielo permanente.

La única solución al crecimiento demográfico de los recolectores, quienes necesitan territorios amplios, era una emigración masiva. Una ola de migración se dirigió hacia las tierras en el este, las Américas. Este traslado inmenso de gente fue posible durante los dos períodos de la historia cuando el Estrecho de Bering fue elevado encima del mar. El primero entre los años 50.000 y 40.000 a. C., y el segundo entre los años 28.000 y 9.000 a. C.

Se cree que hubo una casual elevación del terreno o que durante la glaciación las masas de hielo atrajeron agua, lo cual ocasionó que se secara el estrecho entre Siberia, en el norte de Asia, y Alaska, en el norte de América. El estrecho se volvió a inundar definitivamente desde hace alrededor de 9.000 años. Basándonos en ese hecho, es verosímil que a partir de esa fecha, no habían más inmigraciones populosas.

108 Esta fecha es la primera definitivamente asegurada hasta ahora de la existencia de proto-Amerindios o paleo-indios, aunque esta seguramente ha de ser adelantada con el avanze de la arqueología. (Notese que no se refiere a la primera llegada de *Homo Sapiens* a las Américas. Vea el texto para la calculada inmigración de los paleo-americanos. Cf. Walker 1994).

8.1.1. Los primeros hombres en América

La arqueología más reciente — y todavía muy disputada — nos indica que los primeros representantes de *Homo Sapiens* pueden haber llegado a América por la vía del primer puente de tierra. Una fecha reciente habla de una llegada anterior a 37.000 a. C.[109] La concentración más alta de sitios de campamentos (fuegos y artefactos encontrados por lo arqueólogos) de estos migrantes se encuentra en las mesetas calizas de lo que ahora es Tejas. (El mismo pueblo posiblemente se encontró también en lo que ahora es Oklahoma y Virginia).[110]

Los arqueólogos han llamado a estos primeros habitantes de las Américas, los *paleo-americanos* [de Tejas]. Se cree que esta gente fue de una raza caucásica, proveniente de Asia Central o de Europa. Se caracteriza por la cara más larga del hombre moderno, dientes masivos y huesos de pierna llanos y curvados. Los paleo-americanos usaban fuego, tenían ropa de pieles y cueros y vivían de la recolección de vegetales y la caza de mastodontes, perezosos gigantes, y variantes prehistóricos de bisontes, camellos, caballos y elefantes. Se asume que esta gente vivía una vida nómada en Norteamérica por varios milenios. Hasta ahora no se conoce el destino de este grupo, empero, si fueron exterminados o simplemente incorporados en otro grupo posterior.

8.1.2. La llegada de los paleo-indios

Los *paleo-indios* o *proto-amerindios*, que llegaron posteriormente, fueron los antepasados directos de todos los amerindios de las Américas de hoy. Eran muy distintos de los paleo-americanos y muy probablemente tenían una apariencia muy parecida a los amerindios contemporáneos. También provenían de Asia, pero de otra región. Los primeros hallazgos más seguros

---

109 Todos los datos para presencia humana en la Américas anterior a 12.000 a. C. están muy disputados. Los datos tempranísimos de e.g. Valsequillo (supuestamente restos humanos de 250.000 años de edad), presentados en México en 1981, todavía se consideran muy exagerados e increíbles. (Investigadores norteamericanos, referidos en *Encyclopaedia Britannica* 1990, han sugerido la fecha 21.800 a. C. como la más antigua). Todavía no hay un consenso sobre la existencia de los "paleo-americanos", pero se presentan a menudo nuevos datos. Para la teoría presentada en esta sección, véase e.g. Walker 1994:9.

110 Otro fundamento para le existencia de estos primeros habitantes se presentó en 1989 cuando Don Wycoff y otros investigadores de la Universidad de Oklahoma anunciaron un sitio de excavación en Oklahoma, datado entre 30.000 y 40.000 a.C., que incluía dos herramientas de piedra y huesos de bisonte. (Véase *Britannica Book of the Year* 1990). En el año 2000 el "Society for American Archaeology" lanzó una teoría de que los restos humanos del campamento de Cactus Hill, Virginia (anterior a 13.000 a. C.) podría provenir de la Península Ibérica! (Véase *Forskning & Framsteg* No 5, 2000, p. 4).

de esta nueva raza, están datados, en una época entre 22.000 y 19.000 antes de Cristo.[111] El primer asentamiento, supuestamente de paleo-indios, que se ha encontrado en las Américas hasta ahora, se encuentra en Meadowcroft, Pennsylvania, EE.UU., datado a entre 17.000 y 14.000 a. C. (Adovasio & Page 2002). Otro lugar arqueológico conocido, un sitio carnicero, se ubica en Florida en EE.UU., y ha sido datado a 10.200 a. C.[112] El primer hallazgo de una construcción casera se encuentra en Ohio, datado de la misma época.[113]

Los primeros paleo-indios también han sido llamados 'cazadores de elefantes' o 'cazadores de caza mayor'[114] por su aparente afición a la caza de mamíferos grandes; no solamente de los mamuts, mastodontes, perezosos gigantes, bisontes, camellos, caballos y elefantes de sus antepasados, sino también de pecaríes, tapires y ciervos. Su pasión de caza mayor fue tan intensa que la mayoría de estos animales fueron exterminados anterior a nuestra era.

Empleaban una caza colectiva y mataban a los animales con lanzas. A partir de 10.000 a. C., reforzaban la fuerza de sus proyectiles con un *atlatl*, un bastón de medio metro o más, con una entalladura donde se colocaba el extremo de la lanza, usado para prolongar el brazo del tirador e incrementar la velocidad de la lanza. Esta arma fue la más importante por muchos milenios, hasta ser reemplazado por armas más efectivas, notablemente arco y flechas, alrededor de 500 d.C.

Justamente puntas de lanzas son los hallazgos arqueológicos más típicos de esta época (10.000–9.000 a.C.). Las puntas, elaboradas de pedernal y otras piedras duras, son de un tipo relativamente uniforme, en general llamados *puntas de Clovis* por el sitio en Nueva Méjico donde se las encontraron por

---

111 Esta es la posición de p.ej. Stephen Oppenheimer, quien ha combinado datos de las ciencias de arqueología, lingüística y genética. Ver sus resultados en http://www.bradshawfoundation.com/journey/.

112 La investigación que reveló este sitio carnicero fue anunciado en 1994 por un conjunto de investigadores de la Universidad de Florida, guiado por David Webb. (Véase *Britannica Book of the Year* 1995).

113 Restos de una construcción de una vivienda de 14 m^2, hasta ahora (1996) considerada la más antigua de las Américas, probablemente de la cultura "Clovis", fueron anunciados en 1993 por un conjunto de investigadores del Museo de Historia Natural de Cleveland (Ohio), guiado por David Brose. (Véase *Britannica Book of the Year* 1993).

114 En inglés estos inmigrantes han sido llamados "*the Elephant Hunters*" y "*the Big Game Hunters*" (Véase p.ej. Walker 1994:9). Sin embargo, este enfoque en la caza ha sido contestado con el creciente conocimiento de las rutas marítimas de migración (ver el texto abajo). La recolección de vegetales probablemente fue el modo de subsistencia más importante, a menudo complementado por pesca y recolección de mariscos.

primera vez. Se supone que la rápida expansión de la idea de esta punta coincide con un cambio de clima que resultó en mejores condiciones para animales herbívoros, e.g. el bisonte en las praderas de Norteamérica. Existen vestigios de *puntas de Clovis*, o puntas parecidas, en casi todas partes de las Américas, desde Arizona hasta Tierra del Fuego, una evidencia palpable de la uniformidad de la cultura de los paleo-indios y la sorprendente rapidez de la colonización del continente americano. Un mileno después fueron seguidos por las llamadas '*puntas de Folsom*'.

8.1.3. Una variación de inmigrantes

Se asume que los grupos que inmigraron a Norteamérica provenían de diferentes pueblos y quizás también vinieron en diferentes oleadas. A pesar de la aparente uniformidad material y cultural, es probable que ya aquí se encontró una serie de diferencias lingüísticas en los idiomas que hablaban los paleo-indios; los primeros vestigios de la pluralidad lingüística extraordinaria de las Américas que conocemos.

En 1993, se encontraron en Alaska más de 50 puntas de lanza, aproximadamente de 9.700 a. C., de una clase parecida a las del tipo *Clovis* del sur de Norteamérica. El sitio fue llamado "*Mesa site*". Lo interesante fue que otro sitio conocido de Alaska, llamada la "*Cultura Nenana*" de la misma época (9.000 a. C.) es de otro estilo, parecido a el de Siberia (de Asia) de esa época. Este hallazgo sugiere que llegaron [por lo menos] dos pueblos distintos a las Américas en la inmigración durante la existencia del segundo puente terrestre de Bering. Si es así, este hecho posiblemente confirmaría la teoría contestada del lingüista Joseph Greenberg, quien propone que todos los idiomas de los amerindios derivan de dos familias lingüísticas: *amerind* y *na-dene*. (Según p.ej. las teorías de Oppenheimer (2003) y otros, estos dos grupos provienen de los "refugios" donde los inmigrantes sobrevivieron durante la última época de glacialización, entre 22.000 y 19.000 a. C.)

Los pueblos que vivieron en las Américas durante los primeros milenios, eran como dijimos, todos cazadores, pescadores y recolectores. Esto equivale a que ellos eran nómadas y se trasladaban a menudo para poder utilizar los recursos naturales de diferentes partes. Esta fue una condición para la rápida colonización del continente. El grupo que se daba cuenta que era más fácil mantenerse en otra parte — donde nadie antes estuvo — se trasladaba allí.

8.1.4. Rutas de migración

Es evidente que las rutas de migración en América, evitaron las partes cubiertas por hielo y siguieron durante una parte del proceso las cordilleras;

iniciando la caminata incesante en las Montañas Rocosas, continuando a través de América Central y hacia lo que ahora llamamos Sudamérica. Aquí y allá se dispersó la inmigración. Una ola se trasladó hacia el este del interior de Norteamérica, hasta llegar p.ej. a Meadowcroft, el sitio mencionado arriba.

Investigaciones arqueológicas recientes han enfatizado la vía marítima, tanto en Norteamérica como en Sudamérica, en general anteriormente descuidado. No sabemos si los paleo-indios usaban barcos o balsas, pero parece claro que las costas también servían como una vía importante de la migración. Una ola temprana colonizó el Caribe, y otra importante siguió la costa del este de Sudamérica y bajó hasta la punta del sur. Una tercera ola siguió la costa estrecha a lo largo de los Andes. Desde la costa los paleoindios entraron por los ríos, p. ej. por el Amazonas y el Río de la Plata, hacia el interior del continente. Esta afición por las aguas indica un hecho que anteriormente a menudo ha sido olvidado: la capacidad pesquera de los primeros amerindios. Obviamente jugaban la pesca y la recolección de mariscos un rol importante desde la primera llegada.

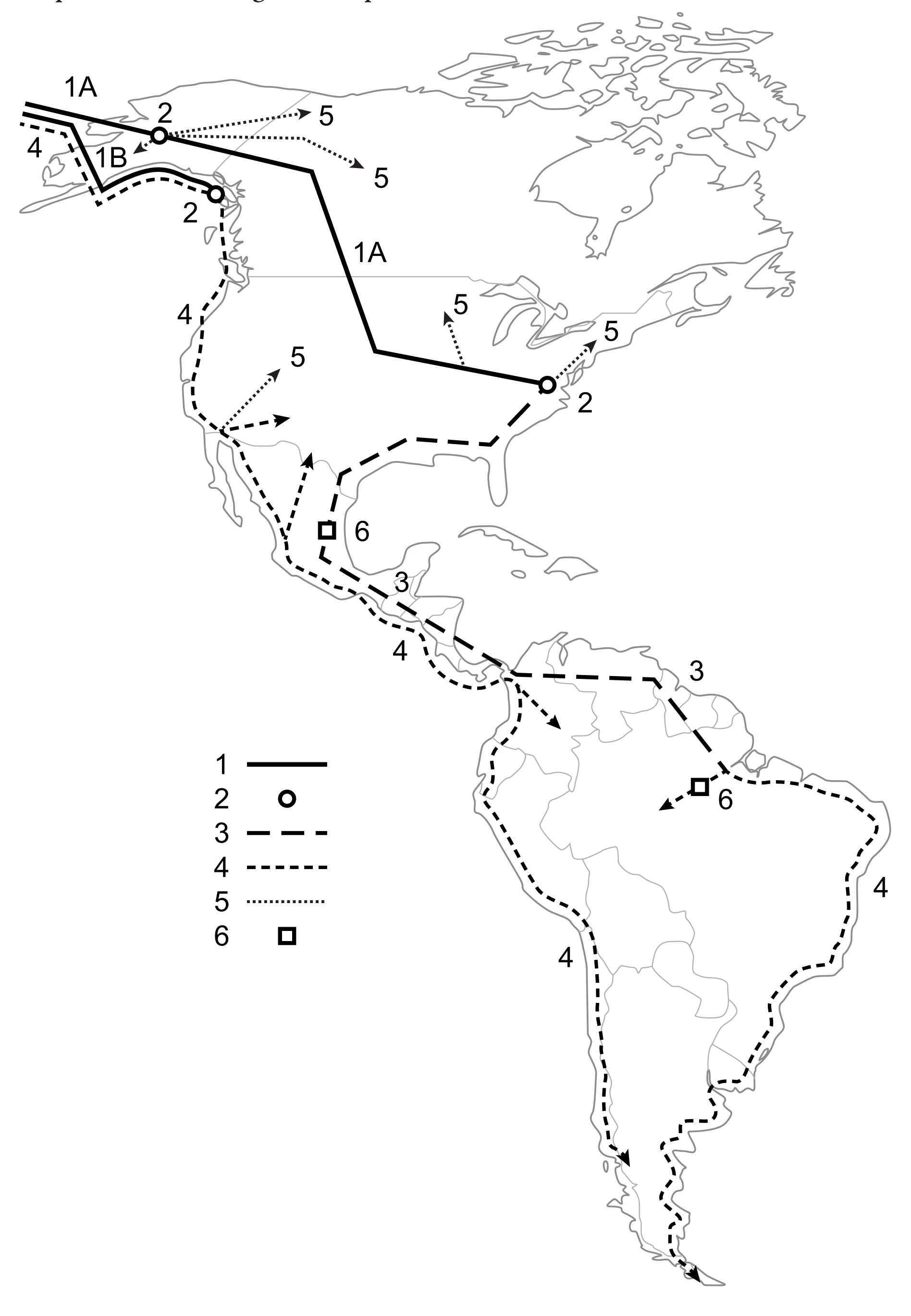
Como ya hemos indicado arriba, arqueología no es la única fuente de conocimiento de la historia de los paleoindios. En los últimos años la genética nos ha proporcionado datos importantes. Y esto no es todo. El investigador multidisciplinario Yuri Berezkin retiene que: "Sin embargo, tanto datos lingüísticos como mitológicos son fuentes importantes para la reconstrucción de la historia étnica y cultural." (1998:78.)[115]

En base a su material mitológico, Berezkin sugiere las siguientes vías de migración: a) una ruta hacia el sur por los Andes, llegando hasta Patagonia (op. cit.:90); b) otra ruta por el norte de Colombia hacia las Guayanas y luego hacia las sabanas del este de Brasil (op. cit.:91). De esta área vemos una difusión de motivos mitológicos hace casi todas las áreas adyacentes, como p.ej. el Gran Chaco (ibid.). En su mayoría, y con algunas pocas excepciones que pueden ser explicados como efectos de contacto cultural, las sugerencias de Berezkin coinciden bien con lo propuesto por los arqueólogos.

De la coincidencia en temas mitológicos entre el Chaco y otras áreas encontramos también sostén tanto para la antigüedad de la población

115 El texto original en inglés dice: "Both linguistic and mythological data are, however, important sources for the reconstruction of the ethnic and cultural history." (Berezkin 1998:78).

Mapa 2. Rutas de Migraciones prehistóricas



aborigen chaqueña[116] como para la teoría de Nordenskiöld[117] de que los proto-mataco-guaicurúes[118] primero llegaron al sur del continente, supuestamente Patagonia, y después volvieron hacia el norte por las Pampas, hacia el Gran Chaco: "El complejo [mitológico] del zorro-pícaro [trickster] del Chaco y los Andes puede ser trazado a Patagonia, pero no al lado sureño del Estrecho de Magellan." (Berezkin 1998:92).[119]

La colonización de las Américas fue relativamente rápida. Como ya mencionamos, los paleo-indios eran nómadas y en esa capacidad bien adaptados al cambio constante. Hace por lo menos 12.000 años a. C. llegaron hasta la punta sur de Sudamérica. El sitio arqueológico temprano más conocido — y reconocido — en Chile es Monte Verde,[120] datado de 11.500 a. C. Si estas teorías son correctas, todo el continente Americano fue colonizado a pie por los paleo-indios en algunos pocos milenios.

8.1.5. Adaptación a las condiciones ecológicas

Los paleo-indios llegaron a un continente doble con una variación climática enorme. Las dos Américas se extienden desde el Árctico hasta el Antárctico, casi desde un polo hasta el otro. Sudamérica está atravesado por el ecuador — como en todo el mundo con un clima produciendo una selva tropical — en el área del río más grande del mundo, el Amazonas. Los trópicos pasan por el Gran Chaco y el sur de EE.UU. respectivamente, resultando en zonas áridas.

Una sierra atraviesa el continente desde el norte hasta el sur; llamada las Montañas Rocosas en el Norte y los Andes en el sur. Tanto en el norte como

116 Esto refiere a un origen antiguo común con los indígenas de las praderas norteamericanas (Berezkin 1998:92) que ahora no aparecen en las áreas intermediarias. Para ejemplos concretos de motivos en común ver Vol. 7.

117 Ver Nordenskiöld (1910:188) y 9.1. abajo.

118 Los 'proto-mataco-guaicurúes' denotan los ancestros de los pueblos matacos (wichí, 'weenhayek) y guaicurúes (tobas y otros), tan tempranos que todavía no se puede distinguirlos con facilidad como "matacos" o "guaicurúes".

119 El texto original en inglés dice: "The Andean-Chacoan fox-trickster complex can be traced to Patagonia but not to the southern side of the Strait of Magellan." (Berezkin 1998:92) Ver también Berezkin 2002:11 que enfatiza lo mismo; op. cit.:14, Fig. 3 que demuestra la proximidad de la mitología del Chaco con la de Norteamérica y Asia; y op. cit.:15–17 que recalca la proximidad mitológica entre Siberia del oeste, la Meseta norteamericana y el Gran Chaco.

120 Monte Verde es un sitio "pre-Clovis". Se encuentra en la quebrada Chinchihuapi en Chile. Un equipo de investigación de la Universidad de Kentucky, encabezado por Dr. Tom Dillehay, excavó el sitio entre 1977 y 1985.

en el sur existen tierras bajas con sistemas fluviales de grandeza enorme. En el norte tenemos el Misisipí-Missouri y en el sur el Orinoco, el Amazonas y el Río de la Plata. En la parte occidental de la sierra transcontinental, la parte terrestre y baja es a menudo muy angosta. La precipitación es bastante baja y en general es una área muy seca. El desierto de Atacama, que hoy en día constituye partes del Perú y del norte de Chile es considerado la región más seca del globo. En el Oriente las lluvias son más frecuentes y copiosas, lo que en general produce vegetación más verde y variada.

Aunque han habido variaciones climáticas notables entre la época de población de las Américas y el presente, reconocemos todavía muchos rasgos de las áreas naturales del doble continente. En los extremos del área, dominaba el frío o el tiempo fresco. Había poca vegetación y la pesca y la caza llegó a ser de mayor importancia que en otras partes.

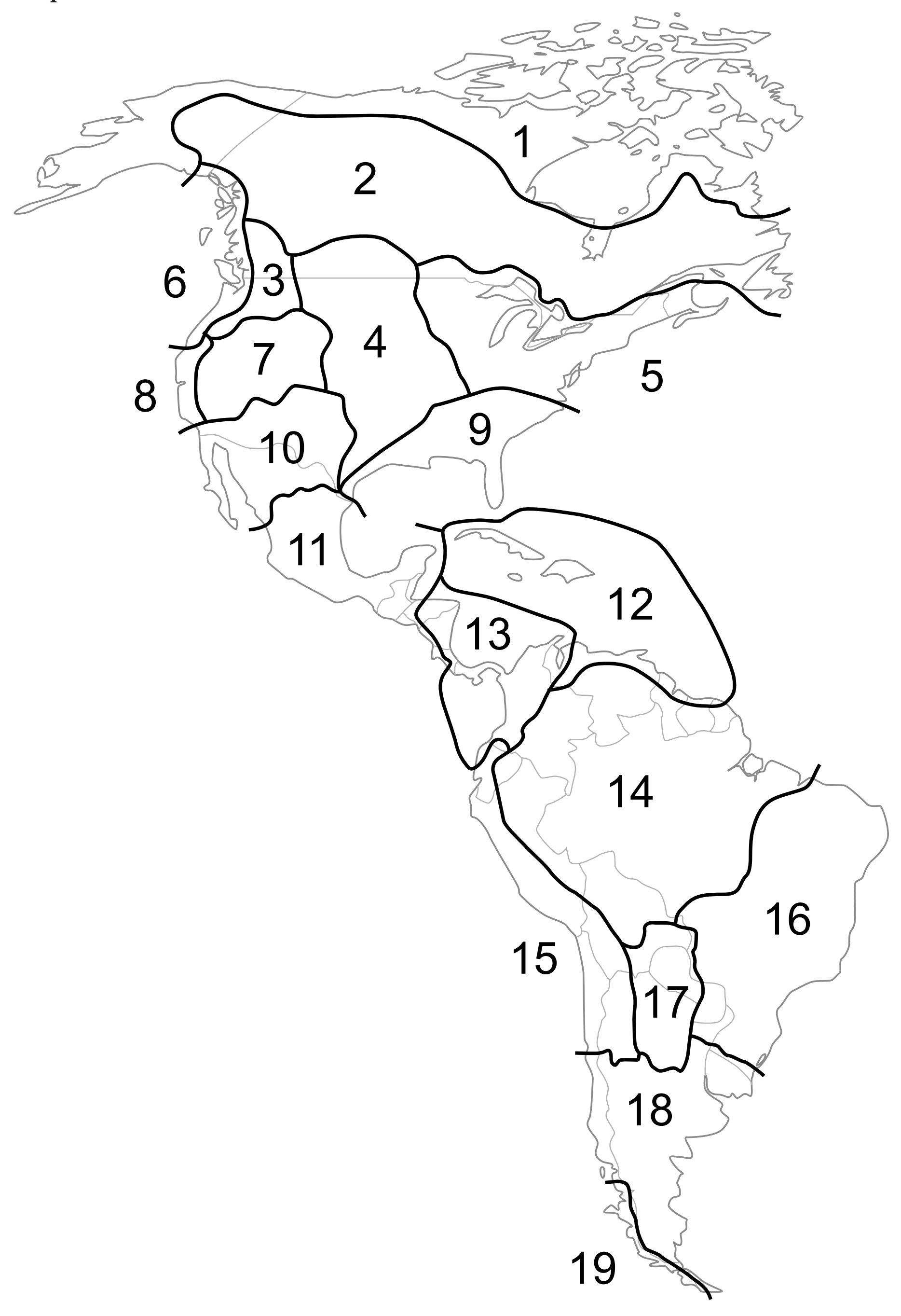
En el bosque subárctico de Norteamérica tampoco había mucha vegetación útil, pero más animales de caza. En la costa del Noroeste y en la Tierra del Fuego, los inmigrantes encontraron zonas frescas pero con una pesca abundante; en la primera bancos de salmón, en la segunda una variedad de mariscos.

Las praderas en el norte y la Patagonia y las Pampas en el sur eran llanos de pasto con poca precipitación. En el norte los migrantes encontraron rebaños de bisonte que constituían la caza mayor y en el sur hallaron una combinación de ciervos, guanacos y ñandúes. En el suroeste de Norteamérica, en Mesoamérica y en muchas partes de los Andes habían zonas de tierras fértiles, pero con poca precipitación que, en el transcurso de los milenios en combinación con la invención de irrigación, llegaron a ser las primeras zonas agrícolas.

Los paleo-indios se asentaron en casi todas las zonas y nichos ecológicos. Probablemente eligieron primero las regiones más accesibles, con más vegetales y caza mayor para sus asentamientos, pero en un tiempo asombrosamente corto todo el continente se pobló. Después las respectivas regiones ecológicas fueron el soporte en el cual los paleo-indígenas adaptaron su cultura, su economía y su organización social. Con el transcurso de los milenios, sus sistemas de subsistencia llegaron a incluir no solamente recolección, caza y pesca, sino también la agricultura y la ganadería. El resultado llegó a ser el mosaico de diferentes formas culturales amerindias que conocemos de la época de los primeros contactos con los europeos.

Cuando los paleo-indígenas llegaron a las Américas, la fauna era más variada que la actual. Se encontraban una serie de mamíferos colosales, p. ej. mamuts, mastodontes, tigres de dientes de sable, caballos primitivos y otros

Mapa 3. Las áreas culturales de las Américas



mencionados arriba. Por la caza intensiva, y posiblemente en combinación con los cambios climáticos, empero, la mayoría de los mamíferos grandes desaparecieron en su totalidad. En la era anterior al contacto con los europeos, los amerindios estaban restringidos a cazas mayores como alces, bisontes, ciervos, osos, llamas, tapires y pecarís.

8.1.6. Contactos transcontinentales

Con la desaparición de la era glacial y el restablecimiento del Estrecho de Bering alrededor de 8.000 a. C., se rompieron definitivamente los contactos por vía terrestre con Asia, y América quedó relativamente aislada por varios milenios. Habían contactos casuales, empero, en general con navegantes extraviados de Asia o el Pacífico. Vestigios en el Ecuador hablan de posibles contactos tempranos con Japón y en la Isla de Pascua con Polinesia.

Los contactos con Europa son relativamente recientes. Excavaciones arqueológicas demuestran que los vikingos, los navegantes experimentados de Escandinavia, visitaron América del Norte hacia el año 1.000 d. C. y llamaron a los indígenas "*skrälingar*".[121] Está comprobado que tuvieron asentamientos provisionales en New Foundland, la isla grande en el noreste de Norteamérica.

Anterior a la llegada de Colón y los españoles, vinieron probablemente tanto portugueses como irlandeses de visita a las Américas. Por razones políticas, empero, no se divulgaron las noticias de estas visitas por Europa. Con la llegada de los españoles, a partil de 1492, todo cambió, de una época de intercambios casuales a una verdadera ocupación.

8.2. Historia temprana del Cono Sur[122]

Como ya mencionamos arriba, pueblos amerindios llegaron hasta la punta sureña del continente alrededor de 12.000 a. C. Hasta el fin del siglo XIX vivían allí descendientes de estos inmigrantes como pescadores, cazadores y recolectores (especialmente de mariscos). Allí se encontraban pueblos que

121 '*Skräling*' es uno de los pocos términos empleados por extranjeros a los habitantes originales de las Américas, que no se basa en la concepción errónea de que el continente formaba una parte de la India [del este]. El origen etimológico es dudoso, pero puede tener una relación con 'ruido' [sueco: '*skrälla*'], posiblemente significa 'ruidosos'.

122 Se denomina 'Cono Sur' al área más austral del continente americano que, como una gran península, define el sur del subcontinente de Sudamérica. Este capítulo se incluye como trasfondo de la historia del Gran Chaco, ya que, como veremos más adelante, los pueblos mataco-guaicurúes probablemente provienen de las Pampas y la Patagonia del Cono Sur.

aparentemente tenían una herencia común con ciertos pueblos del Gran Chaco. En la región de la Tierra del Fuego llegaron a vivir los ancestros de los ona, los chono, los yamana (yaghan) y los alcaluf; y en la Patagonia los tehuelche y en las Pampas, los puelche (guennakin), los querandí y los charrúa.

El clima de la Tierra del Fuego llegó a ser más y más fría y los bosques que habían eran casi impenetrables. Por eso los habitantes aquí nunca tenían agricultura, ni animales domésticos; no usaban alcohol, ni tabaco; no tenían caciques, ni una organización política de soberanía; no practicaban la herencia, ni tenían propiedad personal. Vivían en casas muy simples, vestían de piel y desarrollaron una resistencia especial contra el frío. Sin embargo, tenían una artesanía muy avanzada, considerando las condiciones, p.ej. que no tenían herramientas de metal. Sus canastas y sus canoas de corteza son famosos.

Todavía en la época de contacto con los europeos, los pueblos de la Patagonia y las Pampas vivían de recolección de plantas silvestres y la caza de guanaco y ñandú. Desarrollaron la boleadora y adoptaron rápidamente el caballo después de la llegada de los españoles, a partir del siglo XVI. Tenían una organización socio-política basada en la existencia de bandas y una democracia popular que resultó en una movilidad notable. Esta combinación de caballos, movilidad y organización bélica fue muy peligrosa para cualquier invasor — algo que pronto descubrieron los españoles.

Estos grupos mantuvieron su libertad hasta el siglo XIX cuando la nueva república Argentina lanzó una campaña militar para exterminarlos.[123] En la Tierra del fuego las enfermedades europeas acabaron con los dispersos grupos y en nuestro siglo casi todos estos grupos han sido exterminados.

La única excepción[124] a esta tendencia trágica son los pueblos araucanos, y en particular el pueblo mapuche de Chile y del oeste de la Argentina. A la llegada de los españoles, estos pueblos (entonces siendo unos 500.000) habían iniciado una agricultura basada en maíz, frijoles, papa, zapallo, chile y otras verduras. Usaron llamas y conejillos (cuy) como los pueblos andinos, y completaban esto con caza y recolección. Pronto después de la llegada europea al continente, también adoptaron el caballo.

Producían tejidos avanzados, que cambiaban con los pueblos andinos, y tenía metalurgia y alfarería avanzadas. Entre las diversiones encontramos mucho que también existe en el Gran Chaco, p.ej. hockey (un juego de

---

123 Para información más detallada sobre la “Campaña del desierto” ver el texto más abajo.

124 Aquí no incluimos los pueblos del Gran Chaco que tocamos en el próximo capítulo.

pelota con bastones) y el arco musical.

Su espíritu bélico, su organización socio-política móvil y flexible en combinación con su estrategia militar, en mucho basada en ataques sorpresivos de hombres montados, paró a la invasión española en el Río Bío Bío por siglos. Recién en el siglo XIX podían los chilenos subyugar totalmente a los mapuches.

Todavía existe una fuerte cultura mapuche, aunque la mayoría ha sido desplazada a reservas aisladas. Mantienen su ropa tradicional para ciertas ocasiones y usan sus joyas de plata. Su arte, su artesanía y su religión siguen fuertes a pesar de un contacto íntimo con la sociedad nacional chilena. Todavía cantan los machis (especialistas religiosos, en su mayoría mujeres), tocando sus *kultrun* (tambor especial, relacionado con los de Siberia y el norte de Escandinavia), así teniendo visión del "otro mundo".

Capítulo 9

La historia temprana del Gran Chaco

A continuación presentamos un resumen de la historia del Gran Chaco, y en especial la de la región norte del Chaco Central,[125] es decir, el hábitat donde viven los indígenas 'weenhayek y sus vecinos inmediatos.

9.1. La población del Gran Chaco antes del siglo XVI

La arqueología del Chaco ha arrojado escasa información acerca de la prehistoria del área. De acuerdo con Alfred Métraux el Chaco fue una "terra incognita" para esta disciplina todavía en los años 1940 (1946:209). Según el *Atlas histórico del nordeste argentino* la región sigue siendo elusiva en cuanto a su trasfondo cultural: "Es aún muy poco lo que se conoce de la vida aborigen en el nordeste argentino en épocas anteriores a la conquista española" (Maeder & Gutiérrez 1995:30). Esto se debe, en parte, a que las grandes culturas de la Edad de la Madera que habitaron en esta región han dejado muy pocos vestigios, a lo cual se suma el hecho de que los pocos restos encontrados han recibido una atención sistemática muy limitada en el mejor de los casos.

Los trabajos arqueológicos, etnográficos y lingüísticos en conjunto señalan que los *proto-mataco-guaicurúes*[126] probablemente fueron entre los primeros en llegar al Gran Chaco desde el sur antes de 4.000 a. C.[127] Es, por supuesto, imposible sostener con cien por ciento que esto es el caso, pero la hipótesis se basa en varios indicios. El *Atlas histórico...* llama a un contingente, saliendo del sur del continente en rumbo hacia el norte, los "Cazadores y

125 A menudo se llama esta zona el "Chaco Boreal".

126 Los 'proto-mataco-guaicurúes' denotan los ancestros de los pueblos matacos (wichí, 'weenhayek) y guaicurúes (tobas y otros).

127 Ver D'Orbigny 1944 (1839) 238 ss.; Brinton 1898:181 (citado en Nordenskiöld 1919:2) y Maeder & Gutiérrez 1995:28.

recolectores pampidos."[128]

Varios investigadores se han percatado de las similitudes entre los mataco-guaicurúes y los pueblos patagónicos o de las Pampas.[129] Después de comparar la cultura material y algunas costumbres de los indígenas del Chaco con los de la Patagonia y la Tierra del Fuego, Nordenskiöld concluye que los primeros inmigraron originalmente del sur:

> Me parece que los choroti, ashluslay y mataco, quienes todavía se visten en mantos de piel como los fueginos y los patagones, han inmigrado al Chaco de las pampas frías en el sur, donde ha sido desagradable y repugnante de lavarse. Chiriguano y chané provienen del norte, de las selvas cálidas y húmedas donde siempre ha sido refrescante y agradable de bañarse. (Nordenskiöld 1910:188).[130]



Foto 2. Hallazgos arqueológicos de una excavación en Tartagal en 1992. Algunos artefactos bien preservados cuentan la historia de un pueblo que podía ser proto-'weenhayek-wichí. Las lentejuelas en el primer plano y la cerámica puede ser de industria local. Las piedras probablemente provienen del norte y las sierras de cobre pueden indicar intercambio con los quechuas del los Andes. (Foto por el autor).

---

128 Denominación interpretada como '*proto-mataco-guaicurúes-charrúas*' por autor de esta obra o sea los ancestros de estos diversos grupos.

129 Ver sobre todo D'Orbigny 1944 (1839):238, 288) y Nordenskiöld 1919:259 ss. En otro lugar D'Orbigny escribe: "Deduciermos, de esta observación, que los Patagones son el prototipo y el origen primitivo de la raza" [de los Mataguayos] (1944 (1839):242).

130 El texto original sueco dice: "Choroti, ashluslay och mataco, hvilka ännu delvis kläda sig i skinnmantlar liksom eldsländarna och patagonierna, synes mig ha invandrat i Chaco från de kalla pampas i söder, där det varit ruskigt och otrevligt att tvätta sig. Chiriguano och chané komma från norr, från de fuktvarma urskogarna, från de stora floderna, där det alltid varit svalkande och skönt att bada." (Nordenskiöld 1910:188). Ver también Nordenskiöld 1919:259 ss.; véase mapa 4.

Las dos áreas culturales, el Gran Chaco y la [Pampas-] Patagonia, comparten ciertos elementos materiales: chozas circulantes, catres de piel, arcos sin muescas, cuerdas de arco hechas con tiras de cuero, capas de cuero, fajas de cuero, cepillos para el pelo, bolsos de piel de roedor y avestruz, cuerdas de cuero retorcido, trabajos de cuero, arcos musicales, boleadoras y el juego de hockey. (Nordenskiöld 1919(1918):259).

Como el Chaco no puede ser considerado un territorio atractivo para los inmigrantes, al menos con el clima que ha tenido durante los últimos siglos, se suele suponer que los habitantes actuales de esta región fueron empujados hacia el norte por grupos rivales o por cambios climáticos, p.ej. un enfriamiento del clima.

Según el *Atlas histórico...* los "Cazadores y recolectores pampidos" partieron de las pampas (actualmente argentinas), migraron hacia el norte y se dividieron en dos ramas a la altura del Río de la Plata. Los *proto-charrúas*,[131] representados por la rama hacia el este, "siguieron rumbo hacia el norte y su espíritu expansivo los llevó hacia el extremo oriental, donde dominaban las sabanas abiertas en comunicación con las pampas. Fueron los guerreros y cazadores de venado y ñandú; recolectores de frutos silvestres y raíces." (Maeder & Gutiérrez 1995:28).

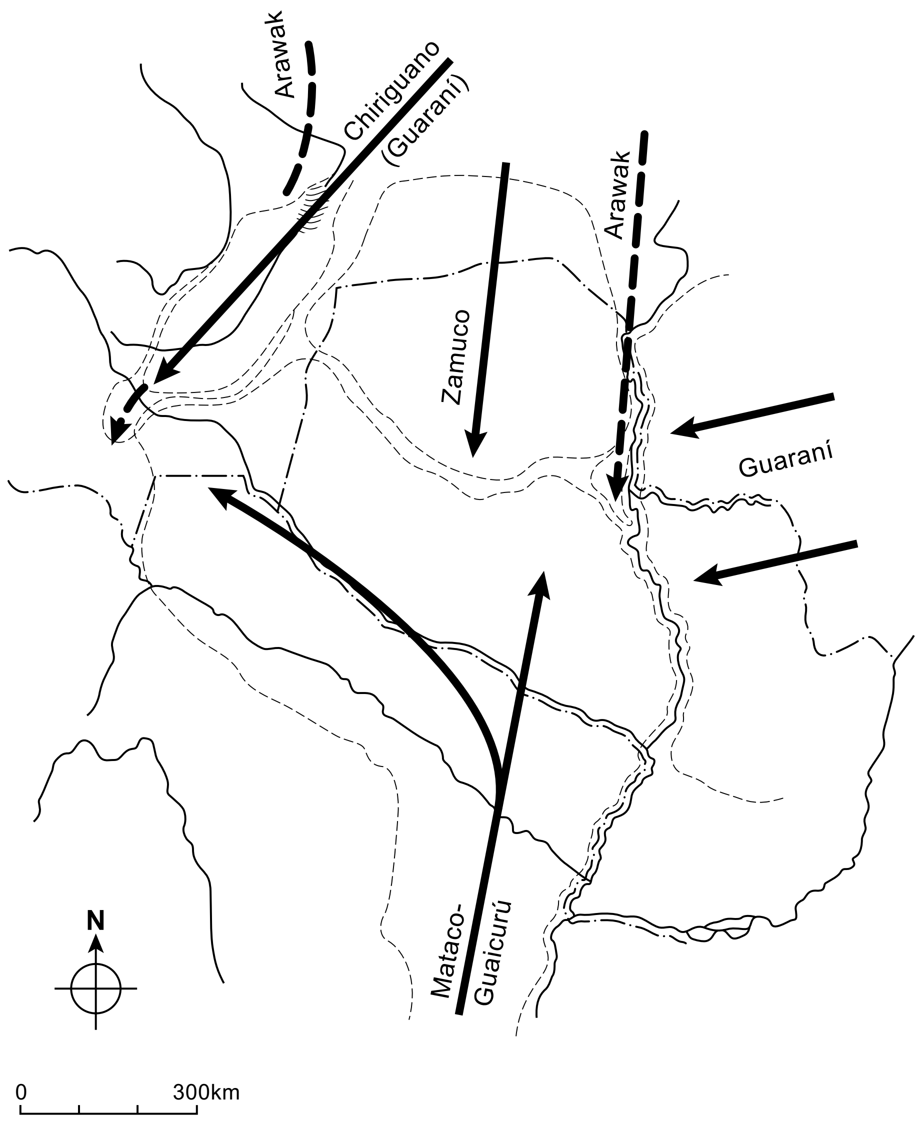
La otra rama, la que se fue hacia el norte y luego el noroeste, fue la que llegó al área del Gran Chaco alrededor de 4.000 a. C. Es ésta que suponemos fue el origen de los pueblos mataco-guaicurú.[132] En el *Atlas histórico...* se los han llamado "Cazadores de ciervos; recolectores de algarroba y miel" (op. cit.:29). En la parte explicativa dice:

> Desde el norte, se desplazaron con rumbo oeste y se adoptaron a la zona del bosque cerrado y monte espinoso. Fueron recolectores de frutos silvestres (chañar, mistol, algarroba), miel, cazadores de venado, zorro, nutria, tatú y los que habitaron en la proximidad de los grandes ríos, también fueron pescadores. (Maeder & Gutiérrez 1995:28).

131 Los charrúas fueron un conjunto de pueblos amerindios que habitaban en los territorios del actual Uruguay y provincias argentinas adyacentes. Las lenguas charrúas constituyen un grupo lingüístico único y separado de otras lenguas indígenas. Con los únicos grupos lingüísticos que tiene algunas características similares es con las lenguas del Chaco y con las lenguas macro-gê del Brasil. El idioma (y la cultura) se exterminó en el siglo XIX.

132 La inclusión de los pueblos matacos y guaicurúes en una sola familia o entidad lingüística ha sido muy disputada. Esta obra no toma partido por unidad o separación lingüística de las dos entidades, sólo constata que son dos culturas muy similares y, como parece ahora, con una historia en común. Por eso ha sido conveniente en esta obra denominarlos con el término 'mataco-guaicurú', sin entrar en el debate lingüístico.

Mapa 4. Las migraciones prehistóricas principales dentro del Gran Chaco



Aquí reconocemos, sin mayores problemas, a los ancestros de los pueblos mataco-guaicurú. Con la excepción de la caza de zorro, todo el relato podría haber sido tomado del siglo XX.

Al llegar al área parece que siguen dividiéndose. Un grupo atraviesa el Chaco y sigue hacia el norte: "algunos, en el borde oriental, se adaptaron al río y se hicieron canoeros, pescadores y recolectores de algarroba y arroz silvestre" (íbid). El grupo que permaneció y se estableció en el Gran Chaco

se dividió en dos grupos lingüísticos bastante distintos: los proto-matacos se fueron hacia el noroeste y los proto-guaicurúes hacia el noreste, los dos grupos prefiriendo la proximidad de los ríos Bermejo y Pilcomayo.

De los trabajos lingüísticos podemos concluir que esta división fue muy temprana.[133] La razón de esta separación puede haber sido un conflicto de importantes dimensiones que se tornó permanente debido a que los representantes de los dos grupos habían estado en guerra de manera intermitente hasta el siglo XX (Fock 1966/67:91). En el transcurso de los milenios, los pueblos proto-matacos se dividieron en wichí, 'weenhayek, chorote, nivaklé, mak'á y tapiete,[134] mientras los grupos proto-guaicurú se dividieron en tres grupos: mascoy, lule-vilela, y los guaicurúes propiamente dichos. Cada uno de estos grupos desarrolló dialectos adicionales, el último en toba, mocoví y pilagá.[135]

Al avanzar al norte, los pueblos proto-matacos se encontraron con los pueblos zamucos en lo que ahora es el Gran Chaco boreal; los últimos supuestamente estando en tránsito hacia el sur. Una línea divisoria bastante estable se estableció entre los dos grupos en el Chaco Boreal, justo al norte de la latitud 22° y al este del Río Parapetí (ver Mapa 4). Los grupos zamucos actuales, a saber, los ayoreo,[136] y los chamacoco, aún viven en el área.[137]

---

133 Los datos lingüísticos que apoyan esta hipótesis provienen de Greenberg (en:) Steward & Faron 1959:22-23; Grimes 1984:78-84, 115-117, y Métraux 1946:214-238.

134 Nordenskiöld clasifica a los tapietes junto con los mataco-mak'á en base a la semejanza que presentan sus culturas materiales (v.g. 1910:281), aunque los primeros actualmente hablan una variante del guaraní. Incluidas en el dialecto actual están algunas palabras que supuestamente son "originales", es decir, restos de un lenguaje anterior, probablemente de filiación mataco (Métraux 1946:238). Ver también Lozano donde los "mataco tonsurados" a los que se refiere pueden ser los tapietes: "Ay unos llamados Mataguayes Coronados - - - Los Coronados hablan la lengua guaraní, aunque la materna suya es diferente". (Lozano 1733:76).

135 Los nombres y hasta la delimitación de cada grupo varían con el investigador y con el tiempo. Los mascoyes se dividieron lingüísticamente así: lengua norte, lengua sur, sanapaná, kashiká, angaité y mascoy (toba-emok). Los lule-vilela se dividieron en los lule, los vilela, los tonocoté, y otros grupos, actualmente extintos. Finalmente, los guaicurúes se dividieron en los toba, los pilagá, los mocoví, los abipón, los mbayá y los ahora extintos payaguá y guachí. Cabe notar que los mbayá juegan un papel principal en la historia del Chaco Austral con sus verdaderas guerras con los españoles (Métraux 1946:215–218), pero como están en el otro extremo del Chaco en relación a los 'weenhayek, reciben un tratamiento poco generoso en este contexto.

136 Identificamos los tsirakua (Nordenskiöld 1910:298, Maeder & Gutiérrez 1995:96) con los ayoreo de nuestros días.

137 El conflicto fue perpetuado y Nordenskiöld, por ejemplo, informa que los tapietes tuvieron una terrible guerra con los tsirakua (ayoreos) a principios de siglo (1910:298).

Parece que los pueblos proto-matacos estaban contentos con la ubicación y que se quedaron en el Chaco Boreal. Si la decisión estaba basada en la percepción de la cantidad de frutas comestibles, en la pesca abundante y en la cantidad de animales de caza, o por que ya no había tierra virgen hacia el norte, nunca vamos a saber. Lo que sabemos es que mucha evidencia habla en favor de la hipótesis de que los 'weenhayek, y otros pueblos matacos, han vivido a lo largo del Pilcomayo y el Bermejo por seis milenios.

Unos tres mil años después de la llegada de los proto-mataco-guaicurúes, eso es 1.000 a. C., llegaron unos grupos, probablemente de habla arawak, de las selvas amazónicas del norte y se establecieron en el área, entre los grupos zamucos y mataco-guaicurúes. En base a los vestigios arqueológicos, el *Atlas histórico...* lo denominan: "Horticultores de maíz – cerámica amazonidos." El texto explicativo dice:

> Los horticultores provienen de la Amazonía; llegan al nordeste por diferentes vías y en distintos momentos de su historia. Cultivaban maíz, tabaco, calabazas, mandioca y batata dulce. Trajeron la cerámica. Generalmente se desplazaban por los ríos; algunos llegaron hasta la desembocadura del río de la Plata; otros se dirigieron hacia el oeste, por el Pilcomayo y el Bermejo. (Maeder & Gutiérrez 1995:28).

En tiempos históricos, investigadores han identificado estos pueblos con los arawak; sean pueblos de descendencia arawak, o sean pueblos que estaban bajo influencia cultural de los arawak. Esta familia lingüística representa un conjunto de pueblos muy dominantes en el norte de Sudamérica y en el Caribe. Sin embargo, los grupos que vinieron al Gran Chaco obviamente habían pasado por la zona del Amazónico, trayendo varias características culturales de ahí.

Cuando llegaron al Chaco, parece que se llamaron a sí mismos *chaná*, forma que en el noroeste se convirtió en *chané* y en el noreste en *guaná* (Métraux 1946:238). Varias fuentes los describen en forma parecida a lo que ya hemos visto del *Atlas histórico...*, como horticultores pacíficos y sedentarios que difundieron la agricultura en el Chaco (Nordenskiöld 1919:28, 252). Probablemente introdujeron no sólo la idea de la horticultura, sino también productos como la mandioca y el tabaco, e implementos como el telar y el mortero de madera a las culturas circundantes. Posiblemente trajeron también influencias literarios, o sean motivos mitológicos como "Los gemelos" o "La esposa estrella" (Berezkin 1998:92), naturalmente adaptados

al ambiente local antes de ser incorporados.[138]

Casualmente las dos ramas de horticultores pacíficos parecen haber sido subyugadas por pueblos vecinos más bélicos. En el noroeste, en el transcurso del tiempo (ver 9.2.), los chané se unieron con los ava-guaraní (Nordenskiöld 1910:145 ss). En el noreste, en lo que ahora es Paraguay, los guaná fueron conquistados por los mbayá y transformados a siervos o peones de los últimos (Métraux 1946:239). En ambos casos, los señores aprendieron horticultura y el arte de tejer de sus siervos.

9.2. Contactos con los pueblos andinos, siglos XIV–XV

En el siglo XIV, o posiblemente anterior a esa fecha, grupos occidentales del Chaco, probablemente también unos de origen mataco, entablaron un contacto más cercano con los pueblos andinos. Durante las épocas de escasez los hombres del Chaco se aventuraban a la sierra para trabajar para los indígenas andinos (Métraux 1946:210) y llevar a casa ropa, herramientas de bronce y adornos. También traían consigo ideas acerca de la agricultura, la alfarería, el vestido, los juegos, etc. (Nordenskiöld 1919:235-251; Fock 1961:67), y poco a poco las iban poniendo en práctica.

Con el pasar del tiempo los comerciantes andinos bajaron al Chaco para intercambiar flechas, pieles de venado y felino y plumas de ñandú y garza (Métraux 1946:210) por artefactos de la sierra. Este comercio se basaba en la creación de sociedades comerciales de tipo individual[139] y estaba aún en formación al momento de la conquista (Lozano 1733:1–2). Además, los quechuas del último imperio inca realizaban cacerías en el occidente del Gran Chaco (Rydén 1936*a*:15-16).

Las rutas comerciales hacia el este y el norte no eran tan estables como las que conducían al oeste. Sin embargo eran importantes canales para la difusión de los rasgos culturales andinos a pueblos vecinos, como la técnica alfarera o los adornos de metales preciosos como el oro, la plata y el cobre. Sabemos por los conquistadores del siglo XVI que encontraron piezas de orfebrería al sudeste del Chaco al momento de su llegada (Métraux 1946:210).

La extensa influencia andina y el papel de los indígenas del Chaco en su difusión se pueden observar en la decoración de la alfarería mbayá-caduveo, que presenta analogías evidentes con motivos artísticos peruanos, y que pueden pertenecer a la fase temprana de la cultura Chavín (Métraux

138 Para una discusión más profunda del intercambio mitológico, ver Vol. 7.

139 Comparar con Leacock & Lee 1982:15.

1946:211). Este contacto entre los Andes y los indígenas del Chaco bien pudo haber sido de carácter directo e indirecto.

Métraux limita su perspectiva a los casos que se sustentan de ejemplos tomados de la arqueología o la literatura. "Los indígenas del Valle de Calchaquí organizaban expediciones pacíficas al Chaco para conseguir madera para las duelas de sus arcos. Los indígenas del Chaco a su vez iban a las poblaciones fronterizas del imperio inca para trocar pieles de venado y tigrillo y plumas de ñandú y garceta. También es probable que las tribus del Chaco trabajaran para agricultores tonocoté y ocloyá, de la misma manera en que ahora vienen a los ingenios azucareros de Salta y Jujuy" (1946: 210).[140]

Fock presenta una opinión parecida:

> [La] frontera sudoccidental de los indígenas mataco estaba a tan solo 100 kilómetros de distancia de[l valle de] Lerma de modo que la gran influencia indirecta que ellos y otras tribus del Chaco obtuvieron de los Andes, en especial de la cultura inca, se explica fácilmente. Esta influencia, sobre la cual Nordenskiöld nos ha informado, incluye tales rasgos importantes como agricultura, cuales productos, implementos y métodos son verdaderamente andinos, y cerámica, que se caracteríza por jarros aribálicos y la presencia de asientos platos y asideros. Esta influencia se canalizó, entre otras vías, por medio del Valle de Lerma [cerca de Salta, Argentina] (1961: 67).[141]

Lo descubierto por la arqueología hasta ahora sugiere un profundo impacto de los Andes sobre los pueblos del Chaco occidental, impacto que se debe a un conocimiento intercultural vasto y simétrico. Probablemente esto se consiguió a través de contactos continuos y directos. (Como se nota en Vol. 5. esta influencia cultural también está reflejada en el vocabulario del idioma

---

140 El texto original en inglés dice: "The Indians of the Calchaquí Valley organized peaceful expeditions to the Chaco to get wood for their bow staves. Chaco Indians in turn came to the border villages of the *Inca* empire to barter deer and wildcat skins and rhea and egret feathers. It is also likely that Chaco bands worked for the *Tonocoté* and *Ocloya* farmers just as they now come to the sugar factories of Salta and Jujuy." (Métraux 1946:210).

141 El texto original en inglés dice: "the South West border of the Mataco Indians lay only about 100 kilometres distant from [the Valley of] Lerma so that the strong though indirect influence they and the other Chaco tribes obtained from the mountains, particularly from the Inca culture, is easily explained. This influence, on which Nordenskiöld (1919) has reported, comprises such important features as agriculture, the products, implements and methods of which are thoroughly Andean, and pottery, which is characterized by aryballolike water pitchers and the presence of flat bottoms and lugs. This cultural influence was effected, inter alia, through Valle de Lerma" ["near the town of Salta," (Argentina)] (Fock 1961:67).

‘weenhayek).

Sin embargo, en la luz de las teorías evolucionistas, parece ser sumamente sorprendente de que una cultura recolectora y cazadora podría haber estado en tan íntimo contacto con una sociedad agricultora sin haber incorporado más de la última que en el caso de los ‘weenhayek y wichí. Pero esto no es un caso único. Leacock & Lee, por ejemplo, hablan de “relaciones duraderas que mantenían algunos pueblos de cazadores-recolectores con grupos vecinos que practicaban la agricultura. En el caso de los san meridionales de Botswana estas relaciones se remontan a trescientos o quinientos años atrás, y para los mal-pantaram del sur de la India a más de mil años. En estos casos los pueblos cazadores-recolectores abastecían de productos básicos para la economía de mercado de los agricultores” (Leacock & Lee 1982:4).[142]

Los hallazgos arqueológicos realizados en el territorio actual de los ‘weenhayek y wichí en la Argentina (al este de la ciudad de Tartagal) muestran que la gente que vivió allí en tiempos prehistóricos mantuvo contactos con los Andes. Se han encontrado dos herramientas de bronce en una tumba, junto con pequeños discos bien trabajados y herramientas líticas. Probablemente utilizaron discos de concha en el comercio.

Cuando Fock está para resumir estos contactos entre el Gran Chaco y los Andes, también especula sobre la influencia hacia el este:

> Mucho indica que los indígenas matacos tenían muchos de sus contactos culturales con el oeste, y ellos y los indígenas andinos eran definitivamente pueblos peatonales y terrícolas. Aparte de esta influencia desde el oeste hacia el este, quizá simultáneamente con esta, puede haber habido una corriente en la dirección opuesta, a lo largo de los ríos desde el este hacia el oeste. Esta a menudo puede haber sido de duración corta e inestable, igual que los cursos de los ríos que seguía, igual puede ser responsable por las similitudes inexplicables entre el área del Paraná y la cultura andina en el noroeste de la Argentina. (Fock 1961:87).[143]

---

142 El texto original en inglés dice: “longstanding relationships that some foraging peoples have maintained with neighbouring agricultural peoples. In the case of the Southern San of Botswana such ties go back 300-500 years, and for the Mal-pantaram of South India links can be traced back over 1,000 years. In these cases foraging peoples provided crucial products for the market economy of farmers.” (Leacock & Lee 1982:4).

143 El texto original en inglés dice: “Much suggests that the Mataco Indians had many of their cultural contacts from the West and both they and the Highland Indians were definitely foot and land people. Independent of this West East movement, perhaps even simultaneous with it, there can have been a stream in the opposite direction along the rivers from east to west. These will often have been of short duration and as unstable as the river courses they

Si interpretamos a Fock, parece decir que los pueblos del Gran Chaco, y entre ellos los 'weenhayek y los wichí en particular, han funcionado como intermediarios culturales entre los Andes y el este del Brasil, lo que Fock llama el área de Paraná.

9.3. La llegada de los guaraníes, siglos XV–XVI

Los inmigrantes indígenas tardíos fueron un rama de los guaraníes, los *ava* — conocidos como los *chiriguanos*[144] por medio del término dado a ellos por sus enemigos, los quechuas. Ellos llegaron al escenario del Chaco por dos vías en el siglo XV y XVI (Nordenskiöld 1920:xii-xiii). Una de las ramas migraron hacia el oeste desde Brasil y chocó con el imperio incáico.

De la tradición oral quechua, recién escrita por los cronistas españoles, sabemos que los pueblos de las llanuras, que pueden haber sido los grupos guaraníes posteriormente identificados como los ava-guaraní,[145] derrotaron al ejército inca en el siglo XV (Lozano 1733:57). En el gobierno de los emperadores quechuas Inca Yupanki y su sucesor Wayna Capac, detuvieron la expansión del imperio hacia el este y obligaron a los incas a construir varias fortalezas en los límites de la tierra guaraní (Calzavarini 1980:52).

Simultáneamente, o tiempo después, la migración de los avas continuó hacia el sudoeste, al interior de las pampas bolivianas y del Gran Chaco. Entonces, un grupo de los ava-guaraní siguieron en rumbo hacia el sur, "y se instaló sobre el curso superior del Pilcomayo, al pie de los Andes" (Maeder & Gutiérrez 1995:28).

Sin embargo, lo que se sabe acerca de la llegada de los ava-guaraní es información muy debatida. En cuanto al siglo de su apariencia, Calzavarini señala varias posibilidades, que van desde el siglo XII al siglo XVI (1980:49-50). Nordenskiöld descarta tales posibilidades. Él refiere al investigador Means y afirma: "pero aun cuando esta suposición (sobre una llegada antes del siglo XVI) sea correcta, estas incursiones no condujeron a un

---

followed, yet possibly they are responsible for inexplicable similarities between the Paraná area and the Andean culture in north west Argentina." (Fock 1961:87).

144 'Chiriguano' es el término peyorativo, usado por los pueblos incáicos (significa 'estiércol frío' en quechua) al referirse al pueblo *ava-guaraní.*

145 Nordenskiöld hace las siguientes observaciones con respecto a la presunta identidad de los grupos indígenas que los quechuas llamaban "avas": "tampoco sabemos si por "avas" los incas se referían a las tribus bárbaras del Chaco en general, y no a una en particular" (1920:XIII).

asentamiento permanente en el lugar. Así se puede concluir en base a las descripciones de la invasión en el siglo XIV, cuando los ava suplantaron a lo que fue una raza original. Tampoco sabemos si por "chiriguanos" los incas se referían a las tribus bárbaras del Chaco en general, y no a una en particular" (Nordenskiöld 1920:XIII).[146]

Hasta la razón de la llegada está en discusión. Algunos aseguran que los ava-guaraníes fueron desplazados hacia el sudoeste, a las pampas bolivianas y al Gran Chaco, por conflictos internos entre pueblos tupi-guaraníes. Otros dicen que estas guerras ocurrieron cuando los guaraníes intentaban escapar de la invasión portuguesa de lo que hoy es el Brasil. Migraron del noreste (del actual Brasil) y se expandieron hacia el sudoeste, retrocediendo por fuerzas competitivas y avanzando en busca de la "tierra sin mal".[147] Varios autores atribuyen a los *payés* (chamanes) de los guaraníes la razón primordial para las migraciones. Parecen haber pronunciado profecías sobre un mejor futuro en un lugar distante, supuestamente en el oeste, la mencionada "tierra sin mal" (Agüero 1992:23 ss).

Lo que sabemos con más seguridad es que, al avanzar al sur, los ava-guaraníes atacaron y sometieron a los chanés. En un par de siglos los primeros absorbieron la agricultura de los segundos y al mismo tiempo impusieron su lengua al pueblo conquistado.[148] Su avance se detuvo cuando encontraron a los tobas y los 'weenhayek en el Río Pilcomayo. Una línea fronteriza se estableció justo al norte de la latitud 22 (ver Mapa 4) y se mantuvo allí hasta el siglo XIX. Aunque los avas vivieron por más de cuatro siglos cerca de los mataco-guaicurúes, ambos grupos no intercambiaron casi nada.[149] El caso de los tapietes, mencionado arriba, podría ser la excepción más notable, ya que ellos — probablemente por un intercambio intenso — adoptaron el idioma de los guaraníes pero conservaba su cultura mataco-guaicurú casi sin cambios (Nordenskiöld 1910b.) En los años 1940, Métraux nota que: "Hasta hoy en día, los tapietes se alistan con los chiriguanos por

---

146 El texto original en inglés dice: "But even if his assumption [about an arrival before the 16th century] is correct, these inroads led to no domiciliation there. This is evident from the accounts of the invasion in the 16th century, when the Chiriguano supplanted what was everywhere an original stock. Nor do we know whether by Chiriguano the Incas did not mean barbaric tribes of the Chaco in general, and not any particular tribe." (Nordenskiöld 1920:XIII).

147 Ver Agüero 1992:23 ss.

148 Ver Mingo 1981 (1797):98-99; y Nordenskiöld 1919:XII-XIII, 1910:155–156.

149 Ver Nordenskiöld 1910:137 ss, 188; 1919:252, 1920:207.

provisones de maiz.” (1946:210).[150]

150 El texto original en inglés dice: “Even today the *Tapieté* hire themselves to the *Chiriguano* in return for supplies of maize.” (Métraux 1946:210).

Capítulo 10

La época colonial

10.1. Primeros contactos con los blancos, 1520–1560

Los portugueses llegaron a la región oriental de Sudamérica ya en el siglo XV,[151] y el primer hombre blanco que pisó los alrededores del Gran Chaco fue precisamente un náufrago portugués Aleixo García.[152] García pertenecía a la tripulación de tres barcos al mando de Juan Días de Solis, que fue asesinado en el Río de La Plata en 1515. Después de este hecho, uno de los tres barcos naufragó en la costa, y la tripulación, incluyendo a García, entabló amistad con los guaraníes del lugar.

García rápidamente aprendió su idioma, y en los años veinte del siglo XV atravesó el continente y llegó a donde estaban los ava-guaraníes.[153] Con su ayuda continuó hacia el oeste, y varios años antes de Pizarro, logró recorrer algunas partes del imperio inca. Nunca regresó a Europa para contar la historia pues murió en el viaje de retorno.

Antes de su muerte, sin embargo, García envió un mensaje a la tripulación sobreviviente, incitándoles a que se unieran a él. En esta nota mencionaba las fabulosas riquezas del imperio inca, y desde entonces el rumor corrió de

151 La fecha de la llegada de los portugueses a Sudamérica es incierta. Historiadores como Steensgaard (1985:56) señalan que posiblemente los portugueses descubrieron Sudamérica mucho antes que Colón, pero que mantuvieron el descubrimiento en secreto mientras perseguían su meta principal: hallar una ruta marítima hacia la India.

152 Ver Lozano 1733:57; Mingo 1981 (1797):98-99; y Horn 1943:15.

153 Algunos aseguran que los guaraníes de García eran idénticos a los "avas"; según las mismas opiniones García les llevó al oeste, y ellos se asentaron en el norte del Chaco como resultado de este viaje (Horn 1943:15). Estos acontecimientos coinciden cronológicamente, pero quizás sea una reconstrucción etnocéntrica pensar que García pudiera cambiar de parecer y dominar a varios miles de indígenas guaraníes, obligándoles a que atacaran al imperio inca sólo porque quería apoderarse del oro... Es más probable que pudiera seguirles por las rutas comerciales ya establecidas.

boca en boca. Esto hizo que el Gran Chaco fuera considerado de muy poca importancia, tan sólo como una ruta de paso hacia los Andes.

El primero en seguir los pasos de Aleixo García fue Sebastián Gaboto. En una de las islas del Río de La Plata, encontró al único sobreviviente de la expedición de Solís de 1515, Francisco del Puerto, que era un niño cuando naufragó el primer barco de dicha expedición. Ahora era un hombre y se había convertido en un verdadero indígena. Con Puerto como su guía e intérprete, Gaboto puso rumbo al norte, al Chaco, en 1527.

La expedición llegó al Río Bermejo, pero un conflicto entre los hombres de Puerto y de Gaboto condujeron a la deserción del primero. Puerto se unió a los indígenas toba y atacó a la tripulación de Gaboto, obligándole a regresar con las manos vacías. Puerto se quedó con los toba, y así se convirtió en el primer hombre blanco que conoció el interior del Chaco (Horn 1943:16).

El próximo europeo en aventurarse al Chaco fue Juan de Ayalas, que subió por el Río Paraguay en 1536. Logró saquear Charcas, pero cuando intentaba atravesar el Chaco en su camino de regreso, fue muerto junto con su tripulación.

Hubo varios intentos por establecer una ruta a través del Chaco en los años siguientes,[154] pero cuando Domingo Martínez de Irala finalmente lo logró en 1548, era demasiado tarde. Pizarro y sus hombres ya habían conquistado el imperio inca desde el oeste.

Ahora el Chaco estaba rodeado cada vez más por los "conquistadores" europeos. En el sur, se fundó Asunción en el límite del territorio abipón en 1536. En el norte, en la llanura donde habitaban los chané, los españoles fundaron Santa Cruz de la Sierra en 1561. Y en el oeste, los invasores fundaron

---

154 Métraux resume estos intentos: "los principales eventos que marcaron ese período fueron: la trágica expedición de Juan de Ayalas, 1537–1539, que cruzó el Chaco y entró a la tierra de los chanás, pero a su regreso fue masacrado cerca de La Candelaria por los indígenas payaguás, la expedición de veintiseis días de Domingo Martínez de Irala, partiendo de San Sebastián, a 8 leguas (35 kilómetros) al sur de La Candelaria, con dirección al oeste, en 1540; la expedición de Alvar Númez Cabeza de Vaca contra los guaycurúes mbayá en 1542; la expedición de reconocimiento de Domingo Martínez de Irala en 1541 a Puerto de los Reyes (lat. 17°48'S., hoy en día Laguna Jaiba); la expedición de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, 1543–44 al Alto Paraguay, y sus vanos intentos de cruzar el norte del Chaco; la incursión de Nufrio de Chavez en el territorio de los mbayá en 1545, y su viaje aguas arriba del Pilcomayo en 1546; la marcha de Domingo Martínez Irala 1548–49, de Cerro San Fernando (Pâo de Azucar, lat. 20ES) atravesando los territorios de los naperú, mbayá y los chanás, hasta la tierra de los tamacosi en el Río Grande (Río Guapay); y la "mala entrada" de 1553, un viaje fútil de 150 leguas (725 kilómetros) de Cerro San Fernando, cruzando el norte del Chaco y el borde meridional de Chiquitos" (1946:200).

la ciudad andina de Tarija en 1574, a tan sólo 250 kilómetros del territorio 'weenhayek y toba en el Gran Chaco (Pace 1981:6). La conquista española de estas áreas tuvo como consecuencia el rompimiento de la infraestructura tradicional. Por lo tanto, las antiguas rutas comerciales fueron cerradas, y el Chaco se aisló cada vez más.

Después de la fundación de Santa Cruz, la comunicación entre el Río Paraguay y los Andes se estableció por medio de esta ciudad, justo al norte del Chaco. Adicionalmente, una nueva ruta que conectaba la cuenca del Río de La Plata y la cuenca amazónica se abrió a lo largo del Río Paraguay, pasando por Santa Cruz y el Río Mamoré. Así el Chaco se convirtió en un territorio periférico, y el interés en la región, por parte de los españoles y los portugueses, desapareció por los siglos siguientes.

Sin embargo, hay varias indicaciones de que la población del Gran Chaco aumentó a partir de la conquista, por ser justamente un refugio de los conquistadores. Remedi resume lo escrito por Lozano en la siguiente forma: "lo hace para explicar la densa población del Chaco. Indudablemente el Chaco era el refugio aparente para las tribus más alzadas y belicosas, y es probable que lo que entonces sucediera fuese reproducción de infinitas inmigraciones anteriores y de igual especie. Los descontentos con sujeción al Inca también huían á los Chacos." (Pelleschi 1896:572–573). A base de esta información podemos suponer que en los siglos después de la conquista, el Gran Chaco llegó a ser una área más densamente poblada, y, lógicamente, más violenta.

En las primeras crónicas enfrentamos también el problema de identificar a los pueblos matacos. Abunden denominaciones étnicas, o etnonímicos, que suponemos refieren a este grupo: chaquenses (1590), mataráes (1591), tonocoté (1591), matacos ('*Mataquas*' en latín) (1608), mataguayos (1628), amulalaes, mataguayes coronados y mataguayes churumatas (1733). La última fuente también enumera los cincuenta pueblos donde se encuentran los mataguayos. (Pelleschi 1896:563–573).

En su "Catálogo de la lenguas" de 1800, el abate Hervas trata de resolver el problema constante de la multitud de denominaciones de los pueblos matacos: "La lengua *mataguaya* se habla por una Nación nio poco numerosa, y la más vil del Chaco, establecida entre los tgrados 21 y 24 de latitud, entre los grados 315 y 317 de longitud y confinante con los Chiriguanos. Los indios de dicha Nación se conocen por los españoles con el nombre de *Mataguayos*, tomado del que tenía la tribu *mataguaya*, que les servía para la labor de los campos, y para el comercio con ellos. Las demás tribus de la Nación mataguaya se conocieron después sucesivamente con los nombres

de *agoyas, tentes, tainoas*, (ó tainuzes) *palomos, ajotas, tañis*, (se duda si esta última tribu pertenece á otra Nación): estos nombres no se usan ya, más soalmente los siguientes: *matacos, hueshos, pesatupos, abuchetas, imacos*, etc. Todas las tribus hablan un mismo idioma con pequeña diferencia" (op. cit.:583–584."

El padre Techo (en Pelleschi 1896) resume una crónica de 1628 que dice que "Los del idioma Mataguayo se decían ser 30.000" (op. cit.:570) y en 1643 se concluye que "la lengua general del Chaco era el Tonocoté" (op. cit.:572). En 1732, el padre Machoni clamó que "La Nación toconoté [*sic!*] tenía casi sesenta mil personas" (op. cit.:585) — el número más alto que tenemos hasta la fecha de la población de los pueblos matacos. En los años 1890, el padre Doroteo Giannecchini del Colegio Franciscano en Tarija escribe a Giovanni Pelleschi que "Los Noctenes, los Matacos, Los Vejoses, los Guiznaes, los Chulupies, son una sola nación que hablan todos una sola lengua y todos tienen las mismas costumbres" (op. cit.:609).

En el siglo XX, se resume todo este material y llama al pueblo en cuestión "los *matacos*". Además se lo divide en tres dialectos, (términos usados hasta los años 1990): *noctenes, güísnay* y *véjoz*.[155] En 1884, en padre Alejandro María Corrado explica la situación del dialecto más norteño: "Los Mataguayos cubren una vasta zona del Gran Chaco, y especialmente las riberas izquierdas del Bermejo, y las derechas del Pilcomayo. En la frontera de Salta llámanlos comunmente Matacos, y en la de Tarija *Noctenes*, corrupción de Octenai; nombre que se les dán los chiriguanos y que parece ser igualmente corrupción de *Huenneyei* que es el nombre con que los Mataguayos se llamaban á sí mismos" (Corrado & Comajuncosa 1884:535).

Alfred Métraux nos complementa la información: "En el siglo XIX, los matacos del noroeste, que habitaban a lo largo de las estribaciones de los Andes, entre la Cordillera de Pirapó, el Pilcomayo, el Piquirenda, y el Itiyuro, generalmente fueron llamados *nocten* (*octenai*). El término *vejos* (o *wejwos*, probablemente el mismo que *hueshuos*), que ha sustituido al nombre *mataguayo*, ahora obsoleto, es un apodo despectivo aplicado a los matacos de la región de Orán y Embarcación. Los *matacos*, que tienen una cantidad de pueblos en la margen derecha del Pilcomayo desde lat. 23° sur, hasta Puerto Irigoyen (Fortín Linares),

---

155 (Como ya hemos visto hay varias formas de escribir los nombres referidos). Recién con las obras de José A. Braunstein (1990) y otros antropólogos argentinos llegamos a acercarnos a las autodenominaciones de estos pueblos, *'weenhayek* para el dialecto más norteño y *wichí* o *wichi* para los otros dialectos en la Argentina. Además se ha aclarado la existencia de una serie de dialectos todavía no nombrados.

se llaman *guisnay* (*güisnai*). Los matacos ribereños refieren a los grupos tierra adentro como 'montaraces'.[156]

Aquí no cabe relatar de todas las expediciones de inclinación comercial o de razones estratégicas que han habido hacia el Chaco. Cabe anotar que el *Atlas histórico...* lista 36 expediciones de conquistadores al nordeste argentino entre 1524 y 1556. Sin embargo, con la excepción de la de Nufrio de Chávez, por el Pilcomayo en 1547, ninguna toca al Chaco Central, p.ej. el Río Bermejo, o el Chaco Boreal (Maeder & Gutiérrez 1995:34).

10.2. La época jesuita, 1560–1767

En 1540 el papa sancionó *Societas Jesu*, en español a menudo la *Compañía de Jesús*, la orden de los jesuitas, fundada por Ignacio de Loyola algunos años antes. Las metas tempranas incluyeron educación y misión, y uno de los primeros campos misioneros fue Sudamérica. Solamente unas décadas después de su fundación, los jesuitas lanzaron una campaña de cristianización de los indígenas en el sur del Gran Chaco. Hicieron intentos por establecer puestos misioneros en algunos de los pueblos más meridionales, incluyendo los mocoví y los abipón (Métraux 1946:201).

Su trabajo misionero se fundaba en la convicción de que los indígenas eran verdaderos súbditos de la Corona española y del papa, y que simplemente carecían de la civilización europea. Por consiguiente, la organización de sus misiones era completamente diferente de aquella de otras sociedades misioneras a lo largo de la historia. Sus estaciones misioneras eran una especie de pueblos pequeños. Allí enseñaban a los indígenas latín, griego, literatura clásica, teología, pintura, arte de bordado, albañilería, horticultura, agricultura, ganadería, etc.

> Nadie andaba sin hacer nada, todos trabajaban; lo hacían bajo la autoridad de los sacerdotes, no había propiedad personal, ni conocían el dinero,

156 El texto original en inglés dice: "In the 19th century, the northwestern *Mataco*, who dwelt along the foothills of the Andes between the Cordillera de Pirapo, the Pilcomayo, the Piquirenda, and the Itiyuro Rivers, were generally called *Nocten* (*Octenai*.) The term Vejos (Wejwos, probably the same as *Hueshuos*), which has replaced the now obsolete *Mataguayo*, is a derogatory nickname applied to the *Mataco* of the region of Orán and Embarcación. The Mataco, who have scores of villages on the right bank of the Pilcomayo from lat. 23° S. down to Puerto Irigoyen (Fortín Linares), are called *Guisnay* (*Güisnai*). The river *Mataco* refer to inland groups as the "Forest Dwellers" (in Spanish '*Montaraces*')." (Métraux 1946:233).

> tampoco vendían o compraban cosas. (Nordenskiöld 1911:203).[157]

Los jesuitas introdujeron algunos árboles frutales, cabras, ovejas, aves de corral, y difundieron el consumo del mate (*Ilex paraguayensis*) como alternativa a las bebidas alcohólicas. Las consecuencias ecológicas de la introducción de la cabra ha sido comentada por Fock:

> La idea del --- Chaco como una selva espinosa sin bosques y sin vegetación del suelo es en general una imagen post-colombiana. La introducción de la cabra en estos distritos por los jesuitas en el inicio del siglo XVII causó a la vegetación natural de sufrir considerablemente, y la erosión de la tierra ha terminado el proceso así que el suelo está desnudo y pobre; especies de cactus y zarzas espinosas disfrutan de condiciones ideales. Los lugares donde las cabras han sido excluidas pueden ahora jactarse de bosques grandes y una buena vegetación en el suelo. (Fock 1961:86).[158]

Cuando algunos pueblos del Chaco adoptaron el caballo a principios del siglo XVII, el trabajo de los jesuitas obtuvo una nueva dimensión. Antes, los inmigrantes españoles, con sus rifles y sus caballos, habían tenido una supremacía indiscutible sobre los indígenas. Pero repentinamente las dos partes igualaron sus fuerzas. Los caballos no sólo dieron mayor movilidad a los grupos indígenas, sino también promovieron un rápido cambio social, parecido al que se dio entre los indígenas de las praderas norteamericanas un siglo más tarde. Con el tiempo los jinetes mbayá, abipón, mocoví y toba se conviertieron en una amenaza directa para los guaraníes en el este y para los colonos blancos, sus aldeas, pueblos y ciudades.

En esta situación, los blancos sólo pudieron imaginar dos formas para pacificar a los indígenas: exterminarlos con la fuerza militar, o cristianizarlos.

---

157 El texto original en sueco dice: “Ingen var sysslolös där, alla arbetade; arbetade gemensamt under prästernas förmyndarskap, utan personlig egendom, utan att känna till pengar ej heller köp eller försäljning” (Nordenskiöld 1911:203). Según Nordenskiöld, esta es una cita de René Moreno, (“Biblioteca Boliviana. Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos. Santiago de Chile 1888.”).

158 El texto original en inglés dice: “The idea of...Chaco as a thorny wilderness without forests and floor vegetation is in the main a post-Colombian picture. The introduction of the goat into these districts by the Jesuits at the beginning of the 17th century caused the natural vegetation to suffer considerably, and soil erosion has completed the work so that the land lies naked and poor, cactus and thorny shrubs enjoying ideal conditions. The places from which goats are kept away today can boast of big forest sections and good floor vegetation.” (Fock 1961:86–87).

Los jesuitas abogaron por la segunda solución, protegiendo así los intereses de los indígenas y los suyos. Pusieron en juego su prestigio en un intento de mostrar a las autoridades civiles que el amor y la doctrina de Cristo podían lograr lo que las armas de los seglares no obtenían (Métraux 1946:201).

Naturalmente la labor misionera no sólo fue un beneficio cultural para los grupos indígenas. El sistema de escolarización socavó el proceso de socialización tradicional, y de esta manera alteró su organización social. La concentración de un gran número de indígenas en un sólo lugar promovió la propagación de epidemias como la viruela. Sin embargo, desde un punto de vista histórico, el mayor traspié fue probablemente la introducción de alimentos europeos y del mate, ninguno de los cuales podía adquirirse sin comerciar con los blancos (op. cit.:202).

En la parte centro y norte del Chaco el proceso misionero fue mucho más lento. La primera expedición misionera en territorio ava-chané partió de Tarija en 1606 al mando de dos padres jesuitas, Ortega y Villarnao. Sus esfuerzos por abrir una misión fueron repelidos por los indígenas, por lo cual tuvieron que regresar el mismo año. Otro intento se realizó en 1610 cuando el padre franciscano Agustín Sabio fundó una pequeña misión en Tayaguazú. En poco tiempo los avas se rebelaron, sacaron a los misioneros de su territorio y mataron a dos seglares (Pace 1981:10-11).

El primer contacto confirmado entre los blancos y los pueblos matacos data de 1628, cuando éstos últimos fueron visitados desde el sur por la expedición del gobernador Martín Ledesma (Lozano 1733:5). Ese mismo año el primer representante de la Iglesia católica ingresó en la zona central del Gran Chaco. Era el padre Fray Gaspar Osorio, que vivió con los pueblos matacos el tiempo suficiente para estimar su población en aproximadamente 30.000 individuos. A él le debemos probablemente la primera información, fragmentada cierto es, de los pueblos matacos y su cultura. En 1630, Osorio los describe como un pueblo pacífico de cazadores, recolectores y pescadores con una agricultura incipiente (Métraux 1946:233; Fock 1966–67:90).

El "apóstol" de los "toconotés" [*sic!*] fue el padre Alonso de Bárcena (también escrito 'Barzana'). (Pelleschi 1896:586). Nació en Baeza en Andalucía, España, en 1528. Inició su carrera como jesuita en 1565. Primero fue destinado a las "misiones del interior", al área del Lago Titicaca en el Alto Perú. Fue uno de los fundadores de la misión en Juli. Estuvo en esta región por once años, antes de ser enviado a Tucumán en la Argentina. Ahí trabajó entre varios pueblos, entre ellos los toconotés o tonocotés, uno de de los pueblos matacos.

Bárcena tenía un interés y un don especial para estudiar, aprender y escribir idiomas. Se dice que dominó once lenguas indígenas y que escribió gramáticas, vocabularios y catecismos en la mayoría de ellas. Remedi dice, en cuanto a los tonocotés (matacos o wichí): "cuya gramática hizo el P. Bárcena" (op. cit.:586–587).

Según lo que sepamos, sólo uno de estos manuscritos ha sido publicado (en 1885) y el resto seguramente se encuentran escondidos en archivos de conventos de varios lugares. La obra publicada constituye de una carta llena de importancia etnográfica y detalles lingüísticos, sobre los indígenas de la región Tucumán, sobre los calchaquíes, y otros.

El trabajo de Bárcena entre varios pueblos de la región del Chaco continuó hasta 1593, cuando fue nombrado 'Comisario de la Inquisición' de aquellas provincias. Sólo cinco años después, Bárcena murió en Cuzco, Perú en1598.

En 1635 padres jesuitas de Jujuy intentaron establecer una misión entre los pueblos matacos cerca del Río Bermejo. Vivieron por un tiempo en un pueblo en el Río Bermejo y trataron de negociar la abertura de una misión allí. Pero su intento fracasó totalmente, al igual que otros proyectos misioneros posteriores, tras la huida de los religiosos ante las amenazas de muerte por parte de los indígenas. Ninguna misión permanente se fundó entre los pueblos mataco hasta el siglo siguiente, y aun entonces tuvo una corta vida.

La mayoría de los pueblos matacos nunca adoptaron el caballo. Esto quizás se deba a que el área que habitaban carecía de pastizales apropiados (Métraux 1946:203) y al hecho de que estuvieron menos influidos o amenazados por los blancos. Sin embargo, los mak'á y los pueblos matacos del sudoeste, que eran vecinos de pueblos que sí habían adoptado el caballo, introdujeron este animal y llevaron más al norte la creciente tensión del estado de guerra en el sur del Chaco. Esto provocó repetidos ataques y masacres en las colonias de blancos también en el oeste (Fock 1966/67:91).

Las siguientes retribuciones, entre ellas una expedición militar española en 1671 dirigida contra los pueblos matacos, terminó en la creación de una verdadera línea de frente entre los blancos y los indígenas inclusive en el noroeste. Una de las represalias indígenas fue el asesinato del jesuita Salinas en 1683 en la misión de Santa María, creada a principios de ese mismo año. El efecto que tuvieron todos estos acontecimientos fue el aislamiento más radical del área del Chaco.

En 1691 otro padre jesuita, de apellido Arce, fundó una misión entre los ava-guaraníes en Tariquia. Sin embargo, sólo se mantuvo en pie durante tres

años. La primera misión permanente entre estos indígenas no se establece sino hacia 1730. Para aquél entonces el jesuita José Pons inició la labor misionera en "Nuestra Señora del Rosario del Valle de abajo de las Salinas". Esto se logra tras muchos años de reconocimientos y negociaciones bajo el constante peligro.

Pons y sus colegas Lizardi y Chome quizás fueron los primeros en visitar los asentamientos ava-guaraníes entre el Pilcomayo y el Parapetí. Tras haber entrado hasta Tarairí, en cierta ocasión Pons escapó a un atentado sin nada más que sus prendas interiores. El colega "explorador" de Pons, el Padre Lizardi, tuvo menos suerte, pues en 1735 un grupo de avas atacaron la misión de Santa Ana, que había sido fundada anteriormente. Demolieron la iglesia y lo asesinaron a una legua del pueblo (Nordenskiöld 1915:38; Pace 1981:11-12).

De esta manera las esperadas conversiones de los indígenas del norte del Gran Chaco no tuvieron lugar. "[L]os...jesuitas, que con tanta eficacia habían trabajado entre los guaraníes y entre chiquitos y mojos, encontraron enormes dificultades cuando trataron de enfrentarse con los avas" (op. cit:12). Éstos últimos aún se consideraban los señores supremos de la región y no necesitaban de nadie que les instruyera. Así quedó demostrado por su continua resistencia a todo tipo de incursión española en el norte (Healy 1983:18). Los avas defendieron su territorio con ferocidad a lo largo de los dos siglos siguientes.

A inicios del siglo XVIII la tensión disminuyó algo en el occidente del Chaco Central, y es posible que los jesuitas hayan sido un factor determinante en este avance. Los lule–tonocoté, que se habían internado en el interior del Chaco en 1692, regresaron en 1716 a sus viejos asentamientos en el oeste y aceptaron la presencia de los jesuitas (Rydén 1936*a*:55). San Esteban de Miraflores para los lule se fundó en 1711 y el San José de Petacas para los vilela en 1735. (Maeder & Gutiérrez 1995:68).

Grupos matacos llegaron a los valles del Bermejo y el Orozas en 1727, y se incorporaron posteriormente a la misión del Padre Pons, "Nuestra Señora del Rosario del Valle de abajo de las Salinas", que queda en lo que ahora es territorio boliviano, hacia el sudeste desde Tarija, en los valles cerca del planicie del Chaco Boreal. La misión fue fundada en 1737 pero después abandonada por muchos años hasta 1769 (Mingo 1981 (1797):183; Maeder & Gutiérrez 1995:68).

En 1756 se fundó otra misión jesuita entre los pueblos matacos y los tobas a las orillas del Río Ledesma: *San Ignacio de Ledesma*.[159] Sin embargo, la historia se repitió otra vez. Los tobas y los pueblos matacos entraron en conflicto y los franciscanos, que reemplazaron a los jesuitas, no podían mantener la misión. (Métraux 1946:234).

En pleno éxito misionero, que cada vez era mayor, los jesuitas fueron expulsados de América. Intrigas, corrupción, envidia y codicia por el poder fueron los motivos que tuvieron sus oponentes para lanzar una campaña masiva en su contra. En 1767 Carlos III, rey de España, les obligó a salir del continente. Ciento cincuenta años más tarde, Nordenskiöld describía esta expulsión en los términos siguientes:

> Ningún hombre honesto puede negar que la expulsión de los jesuitas de Sudamérica en 1767 fue un craso error. Sí, fue un crimen. Fue la victoria de la inclemente explotación. Los jesuitas defendieron a los indígenas de los comerciantes de esclavos y los protegieron del saqueo y el despojo. (Nordenskiöld 1911:161).[160]

Métraux nos presenta otra observación: "La expulsión de los jesuitas retrasó la pacificación del Chaco" (1946:202).[161] Los mbayá, considerados "el pueblo más peligroso de todo el Chaco" (íbid),[162] volvieron a ser guerreros feroces. Los pueblos zamuco se perdieron otra vez en los semi-desiertos del norte del río Paraguay. Y las pocas misiones entre los pueblos matacos decayeron.

En resumen podemos constatar que los jesuitas tenían poca influencia directa sobre los 'weenhayek y wichí. Las misiones del Bermejo fundada en 1635, de "Nuestra Señora del Rosario del Valle de abajo de las Salinas" fundada en 1727 y de San Ignacio de Ledesma, fundada en 1756 eran las únicas excepciones — y las tres compartían las características básicas: ubicación periférica, contactos dificultosos, rebeliones, y corta vida. En contraste a

---

159 La misión de Ledesma se ubicó entre San Salvador de Jujuy y el Río Bermejo en el extremo oeste del territorio wichí.

160 El texto original en sueco dice: "Ingen ärlig människa kan förneka att jesuiternas utdrifvande ur Sydamerika 1767 var en dumhet. Ja! Det var ett brott. Det var en seger för rofdriften. De försvarade indianerna mot slafjägarna och de skyddade dem för utplundring" (Nordenskiöld 1911:161).

161 El texto original en inglés dice: "The expulsion of the Jesuits in 1767 delayed the pacification of the Chaco" (Métraux 1946:202).

162 El texto original en inglés dice: "the *Mbayá*, the most dangerous of all Chaco tribes" (Métraux 1946:202).

las misiones bien organizadas en lo que ahora es Paraguay y la provincia de Misiones en la Argentina, los jesuitas nunca llegaron a estampar a los pueblos matacos con su educación clásica.

En cambio, si escudriñamos los efectos indirectos, como por ejemplo la introducción de la cabra, el mate y otros fenómenos, estas innovaciones iban a cambiar la vida de estos pueblos para siempre. Además podemos notar el conocimiento indirecto de la sociedad española, y lo que iba a ser la criolla, que se difundió entre los indígenas por medio de los contactos directos que otros pueblos tenían en las misiones, esta información preparó a los 'weenhayek y los wichí para los contactos que iban a venir dentro de poco tiempo — y posiblemente retrasó el proceso de aculturación en el Chaco Boreal.

10.2.1. Padre Pedro Lozano

El misionero jesuita que ha dejado la impresión más notable en la historia del Gran Chaco es el padre Pedro Lozano. Esto es por su relato *Descripción Chorographica...* de 1733 que ha llegado a ser el informe etnográfico amplio más temprano de los indígenas chaqueños.

Pedro Lozano nació en Madrid en 1697. Ya en 1714, a solamente los 17 años, partió de su patria con destino a las misiones jesuíticas del Paraguay. Estudió por un tiempo en la ciudad de Córdoba en la Argentina, que en esa época era la sede central de la "Provincia jesuítica del Paraguay".

A temprana edad empezó a redactar sus impresiones del Nuevo Mundo y produjo varias obras de carácter histórico, geográfico y etnográfico. La más citada es su libro de 1733 ya mencionada con un título kilométrico: *Descripcion Chorographica, del terreno, ríos, arboles, y Animales de las dilatadiſimas Provincias del gran Chaco, Gualamba: Y de los ritos, y costumbres de las innumerables Naciones barbaras, e infieles, que le habitan, con una cabal relacion historica de los que en ellas han obrado para conquiſtarlas algunos Governadores, y Miniſtros Reales: y los Miſſioneros Jesuitas para reducirlas à la Fé del verdadero Dios.*

La obra fue ilustrada con un detallado mapa del padre Antonio Machoni, que nos proporcionó información etnográfica importante sobre los pueblos indígenas del Gran Chaco, entre otros sobre los "Mataguayes" ('weenhayek y wichí). Nótese que la ortografía de aquella época es distinta de la presente:

> Sobre el miſmo Rio de Pilcomayo apartados quarenta leguas de la Cordillera eſtán los Tobas, y Mataguayes, que ſerán las dos Naciones

mas de quatro mil Indios comedores de carne humana.[163]

Entre el Rio Bermejo, y el Pilcomayo ay mas de doce mil Indios deſde la Cordillera haſta donde los dichos Rios deſembocan en el Paraguay. Toda es gente peſcadora, que no ſiembran coſa alguna para ſu ſuſtento, ni tiene Pueblos formados: viven en caſas de ſteras, la quales mudan con dacilidad de vnas lagunas à otras, buſcando peſcado, caza y frutas ſilvestres. Tienen tierras conocidas, y grandes guerras ſobre las peſquerias, algarrobales, y cazaderos. (Lozano 1733:53).

Mas bolviendo à las Naciones mas concidas del Chaco, y mas cercanas à los Eſpañoles, lo que en general ſe puede decir de ellos, es que ſon de genios vivazes, aunque muy incoſtantes, y torpes para las coſas del Cielo. La eſtatura ordinaria es bien alta y ſe han hallado algunos de dos baras, y media. Las facciones del roſtro, y el color comunmente de ſemejantes à las de los Europeos, de quien facilmente se diſtinguen; y quando ſe tiñen de colores, que es muy de ordinario, y aca llaman embijarſe, eſàn ſobre manera feos, que parecen vnos demonios, y cauſarán eſpanto al mas animioſo. (Op. cit.:54)

Las mas de eſtas Naciones andan deſnudas, aunque algunas pocas ſe viſten de la manera, que dirémos. Los que viven deſnudos ſe ciñen por la cintura vna cuerda, de que penden al rededor muchas plumas de varios colores para celebrar ſus fiestas, y veſtirse de gala. Otros ſe ponen además de eſſo vna corona de plumas en la cabeza, y en tiempo de invierno uſan de vna como capa larga formada de cueros de venado, o de nutria muy curiſamente coſidos entre si, y à eſtas capas llaman queyapí.

Generalmente no tienen govierno alguno civil, ni obſervan vida politica: ſolo en cada tierra ay vn Cazique,à quien tienen algun reſpecto, y reverencia, que ſolo dura mientras ſe les dá alguna ocaſion de diſguſto, por el qual facilmente ſe ſeparan. - - - Las chozas ſe forman ſin orden, ni concierto, ſnos en vna parte, y otros en otra. - - - La mayor parte del tiempo gaſtan en buſcar miel por la ſelvas para hacer ſu vino, con q ſe embriagana de ordinario: y en tiempos de verano le hacen tambien de otras frutas, como de algarroba, chañar, & c. (Op. cit.:55).

163 Como se va a apreciar del relato de Mingo de la Concepción, un seguidor de Padre Lozano en el Chaco, este dato es rechazado vehementemente (Mingo 1981(1797):118).

Ay unos llamados Mataguayes Coronados, y otros Mataguayes Churumatas. Los Coronados hablan la lengua Guaraní, aunque la materna ſuya es diferente. Los Mataguayes Churumatas entienden, y hablan diverſas lenguas, como ſon la Quichoa, la Guaraní, y la Ocloya, por los diferentes cautivos que tienen en ſus tuerras, y entienden también la lengua de los Tobas. (Op. cit.:76).

Eſtas eſpias, para no ſer viſtos, andan à gatas de noche, - - - y aun algunos por arte magica, toman figura de varios animales manſos; para hazer mas ſeguros ſus observaciones. (Op. cit.:78).

Los varones andan comunmente deſnudos del todo ſin ningun empacho - - - Las mugeres todas andan cubiertas de piesà cabeza con mantas de pieles de animales: y las mas principales ſe cubren con texidos de hierba correo ſa mas grueſſa que pita, que en eſta Provincia llamamos *Chaguar*, y nace ſilvestre; de ella hacen vn hilo ſemejante al de los zapateros, y texen ſu vestido, à que las hijas, y mugeres de los mas principales añaden algunas labores de blanco, y negro, y del mismo hilo labran también canatros, que empegandolos con betun de cera, mantienen bien el agua, y los brevajes, con que se embriagan. (Op. cit.: 80).
No ſiembran, ſino que viven de la caza, y peſca, para que andan vagos por los boſques, y ríos, y en bolviendo à caſa, lo ordinario es embriagarſe con el vino, que hacen de la miel ſilveſtre, o de la algarroba (Op. cit.: 81).

[En] todas eſtas Naciones, - - - sus mugeres les ſirvan con baſtante fatiga: porque cortan ellas la leña, y la conducen en ſus ombros al rancho, aun llevando juntamente ſu hijo à los pechos; aſsi el agua del rio, y lo demás con tal rigor, que en los caminos anda ſolo el marido à cavallo, haciendo que la muger, y ſu hijo tierno le ſigan à pie. Y la madre no mas piadosa con la criatura, que yá empieza à andar, la obliga à caminar à pie por llevar ella en ſus brazos al perro, que les hace compañia. Es verdad que todo eſte trabajo es en las Indias de citas Naciones mas tolerable por ſer ellas de muchas fuerzas, y muy robuſtas, de cuya robuſtez es prueba lo que hacen luego que paren; pues yendoſe con la criatura al rio, ò arroyo mas cercano, ſe echan en él à nadar, y ſe lavan muy bien, ſin que por eſto experimenten el menor daño. (Op. cit.: 82).

Como podemos ver de los extractos de la crónica de Lozano, él mantiene qie los Mataguayes estaban organizados en pequeñas unidades nómadas[164] con un liderazgo bastante débil. Poseían una cultura material basada en el uso de las pieles de animales, la madera y la alfarería, que se adaptaba muy bien a la vida nómada; además utilizaban morteros de tierra, herramientas de fabricación rápida y chozas de pasto.[165] El descubrimiento de la planta de caraguatá ('chaguar') y sus cualidades quizás sea una de las condiciones más importantes para la colonización de la región. Esta planta proporcionó la materia prima para la fabricación de redes de pesca, de caza, vestidos, bolsos, adornos, cuerdas, y mucho más.[166] Sus observaciones sobre la higiene rigurosa de los indígenas (op. cit.:82) son de especial interés ya que le siguen varios exploradores que claman lo opuesto.

El padre Lozano falleció en 1752 en Humahuaca (en el norte de la actual Argentina, cerca de la frontera con Bolivia) y por eso no tenía que vivir la desgraciada expulsión de sus compatriotas quince años más tarde. Fue enterrado en la iglesia de San Antonio de Padua del pequeño pueblo cercano de Uquía.

10.3. La época franciscana 1768–1813

En pos de los jesuitas en Sudamérica vino otra orden católica con ambiciones misioneras al Gran Chaco: el *Ordo fratrum minorum*, fundada por el fraile San Francisco de Assisi en el siglo XIII, y por eso popularmente llamada 'los franciscanos'. En contraste a la Compañía de Jesus, ya era una orden de edad, diversificada y posiblemente más adaptada a la sociedad gobernante.

En 1755 el monasterio franciscano en Tarija se convirtió en el *Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Tarija* (Pace 1981:12) e inició su labor misionera. Una década más tarde, cuando los jesuitas fueron expulsados, los franciscanos procuraron llenar el vacío, pero sin cometer los mismos errores de sus predecesores. Esto resultó en cambios que no siempre eran para lo mejor de los indígenas. En la opinión de Métraux, los franciscanos "al parecer carecían de la energía y el afán inteligente que había distinguido a sus predecesores" (1946:202).

La ambición de los franciscanos muy pronto se puso de manifiesto en especial en varias misiones instaladas entre los pueblos ava-guaraníes, pero

164 Cf. Métraux 1946:217, 219, 221, 229, 233, y 235.

165 Cf. Nordenskiöld 1919:256-261.

166 Ver Vol. 4 para información más detallada sobre el uso de la caraguatá.

también algunos intentos entre los pueblos mataco-guaicurúes del sur, sobre todo entre los abipón y los mocoví (ibid.).

Como ya hemos visto arriba, los jesuitas habían fundado *San Ignacio de Ledesma* en 1756 para los tobas y los pueblos matacos. Pero cuando los padres franciscanos se hicieron cargo de ella, los dos grupos entraron nuevamente en conflicto, y la labor misionera tuvo que interrumpirse.

De acuerdo a Pace: "Desde el año 1755 hasta los primeros decenios de nuestro siglo [XX], la actividad de los franciscanos de Tarija jugó un rol determinante en la penetración colonial en todas las fronteras arriba mencionadas y en la integración del grupo Chiriguano (ava-guaraní) al cuerpo de la Nación Boliviana" (1981:9). Desde este punto de vista, los franciscanos tuvieron el mismo fin que sus predecesores, pero eligieron métodos completamente diferentes, caracterizados por un menor respeto a las culturas tradicionales de los pueblos evangelizados y una menor tolerancia a las desviaciones de las doctrinas y los modelos de pensamiento del Occidente.

Evidentemente esto hizo que disminuyera la simpatía de los indígenas al trabajo misionero y su respuesta al mismo; de manera que varias misiones fundadas tras la expulsión de los jesuitas fueron de muy corta vida. Esto ocurrió con la misión de "Nuestra Señora de las Angustias de Centa",[167] cerca de la ciudad actual de Orán, que los franciscanos fundaron exclusivamente para los pueblos matacos en 1779 (Mingo 1981(1797):377) y que apenas duró una década. Posteriormente, esta tendencia caracterizó a las misiones establecidas para los pueblos matacos en Zaldua (1800) y Río Seco (1802) en el río Bermejo (Métraux 1946:234).

En 1781 Francisco Galvino Arias condujo una expedición al Chaco y encontró que aproximadamente 1.000 matacos del Río Bermejo eran cristianos. Algunos de ellos vivían con los tobas en la Misión de San Bernardo el Vértiz (Métraux 1946:234). Nueve años más tarde, en 1790, se abrió un nuevo camino de Tarija a Centa cruzando las escarpadas montañas. De acuerdo con Mingo de la Concepción, este camino se estableció gracias a la empresa de algunos "mataguayos" de Centa que estaban ansiosos por regresar a casa. Siguieron el valle de Chiquiacá y el Río Tarija (ahora el Bermejo) hasta llegar a Centa en "ocho días" (1981 (1797):393). Gracias a este camino los viajeros podían ir directamente del noroccidente del Chaco hasta las ciudades españolas en los Andes.

---

167 En 10.3.1. abajo hay un extracto del manuscrito de Mingo de la Concepción de 1797 que trata justamente la misión de Centa.

Tres años más tarde, y quizás como un resultado de esta nueva ruta, algunos inmigrantes españoles fundaron la ciudad de Orán, cerca de Centa. Aunque el camino fue abierto por indígenas, se había convertido en una vía estratégica, razón por la cual los colonos advirtieron que aniquilarían a la población nativa. En este caso la íntima relación entre los franciscanos y los colonos salió a la luz. Cuando éstos empezaron a atacar a los indígenas, los franciscanos no tuvieron interés alguno en defenderlos y no estaban en condiciones de hacer algo a su favor más que trasladarlos a las misiones de corta vida en el río Bermejo, Misión Zaldua y Misión Río Seco. Así, la misión de Centa declinó rápidamente.

No todos los españoles adoptaban una conducta agresiva para con los indígenas como los hacían los ciudadanos de Orán. El primer objetivo de los conquistadores era "civilizar" a los nativos. Este término en realidad era un eufemismo para nombrar "la asimilación a la servidumbre" (Ortiz Lema 1986:69–70). Mas fue imposible someter a los indígenas del Chaco. (Sería un ingrato de nuestra parte no reconocer aquí el desinteresado trabajo de algunos misioneros franciscanos, sin cuya ayuda algunos pueblos del Chaco no habrían podido conservar la poca libertad que tenían.) (Véase, v.g. op. cit.:70).

A principios del siglo XIX la tensión entre los inmigrantes y la población aborigen aumentó. El ejército argentino fue avanzando paulatinamente hacia el norte y destruyó todo obstáculo que se interponía en su camino. Tras las fuerzas armadas vinieron los colonos, y pronto se acercaron al Pilcomayo (Fock 1966/1967:91). En el norte, este y oeste, el proceso fue más lento y estuvo más ligado al avance de las misiones.

Si no hubiera sido por el advenimiento de la guerra civil entre los blancos, la situación de los indígenas del Chaco habría empeorado aún más. Durante la emancipación las miradas y los esfuerzos se apartaron del Chaco y se dirigieron hacia las áreas ya colonizadas. Otro efecto de las hostilidades fue que el "Colegio Apostólico" de Tarija se interrumpió en 1813 y sus misiones fueron abandonadas (Pace 1981:12).

En la Argentina, especialmente en la ribera oeste del Bermejo, su fundaron una serie de misiones franciscanas — pero casi siempre de corta vida: Esquina Grande 1856–1860; Inmaculada Concepción 1859–1875; San Francisco de las Conchas 1862–1864; San Antonio 1868–1875; San Martín Norte 1870; San Miguel Arcángel de Miraflores 1880, Purísima Concepción de Reconquista 1872; San Antonio de Obligado 1884; y Nueva Pompeya 1900 (Ver 10.3.3.). En general estas misiones fueron fundadas por misioneros italianos. (Braunstein 2003:27).

10.3.1. Relato de Mingo de Concepción de 1779

El padre Fray Manuel Mingo de la Concepción preparó un manuscrito sobre la obra de las misiones franciscanas de Tarija en en siglo XVIII para su publicación en el año 1797. Sin embargo, fue rechazado por los censores del Convento de Tarija y quedó sin publicarse hasta 1981.

El padre Mingo de la Concepción nos ofrece una imagen temprana de los ‘weenhayek/wichí en 1779, aunque en el relato se llaman, según la convención de aquella época, los “mataguayos” y los “bejosas”.[168] Nótese en especial sus observaciones sobre el dominio lingüístico de estos indígenas:

> ***Veamos acerca de los indios Mataguayos.***
> La nación de los Mataguayos, alio nómine Mataguayes es menos numerosa que de los Chiriguanos y que la de los Chanees. Hállase principalmente en las tierras que caen al lado de la ciudad de Jujuy, como entrando al Chaco. Pero es de notar que ha habido dos especies o castas de Mataguayos o Mataguayes: unos llamados por lo común Churumatas, los cuales *entendían la lengua quechoa [sic!] y la del guaraní, aunque su lengua materna era otra*; y de éstos hubo alguna porción en Tarija, mas ya se acabaron. Otros se llamaban Mataguayos Coronados, porque rapaban su cabello en medio de la cabeza, formando en ella una corona algo grande, y *sabían hablar la lengua guaraní, aunque su lengua propia era también otra distinta.* Y de éstos son (según parece) los que hoy se hallan en el valle de las Salinas sujetos a conversión, y también los que hay o se hallan en la reducción del valle de Centa al lado de Jujuy, aunque no se les da el título o sobrenombre de Coronados.
>
> El modo de su gobierno es casi ninguno y en poco obedecen a aquel indio que se reputa entre ellos superior con el título de capitán, aunque el P. Lozano en la “Historia del Chaco” le da al tal el título de cacique. Item, en cuanto a su vida y costumbres, aunque son de corazón y genio no tan altivo como el de los Chiriguanos y Chanees, con todo eso es poca la diferencia de los unos a los otros. Yo los he tratado en la

---

168 Los “mataguayos” probablemente fue un grupo de los ‘weenhayek o wichí viviendo en el alto Bermejo, cerca de la frontera actual entre Bolivia y la Argentina, mientras los “bejosas” (‘mataco-véjoz’) vivían en la misma frontera, al norte de los “mataguayos”. Los “matacos”, así llamados vivian a lo largo del Bermejo, mentras los nocten (o mataco-noctenes, eso es los ‘weenhayek propios) vivían en el Alto Pilcomayo, en la ribera sudoeste. Los “mataco-güisnay” seguían a ellos, en la misma ribera, pero más hacia el sur, más abajo de lo que ahora es Tartagal. (Ver Maeder & Gutiérrez 1995:33 & 95.) Otros grupos clasificados como “matacos” por p.ej. Kersten (1905:26) eran los “malbalá”, “matará” (también “mabatará”) y “tonocoté”.

porción de indios Mataguayos que tenemos juntamente con tra [*sic!*] de Chiriguanos en la reducción de las Salinas; y también otros religiosos de nuestro Colegio han tratado, y tratan actualmente, a los que tenemos en la conversión citada de Na. Sa. de las Angustias del valle de Centa, y conocemos que la diferencia de los Mataguayos a los Chiriguanos y Chanees está en que los Mataguayos son asquerosos, sucios, horribles, feos, dissidiosos, molestosos y más amigos en inclinados al interés que los demás indios; y que no reparan (a lo menos no en Centa) en comer sabandijas, cuales son lagartos, lagartijas, ratones y langostas, y aunque el P. Lozano en su historia dice que son comedores de carne humana, no nos consta, consta sí que no suelen estar casados con dos mujeres a un mismo tiempo, como lo hacen muchos Chiriguanos gentiles.

Veamos lo que resta, y es a cerca de la nación de los Bejosas.

En cuanto a la nación de los Bejosas, de los cuales hay (como diré después extensamente) una porción de ellos en la reducción de Na. Sa. de las Angustias, sita en en el Valle de Centa, sabemos que su origen está dentro de las provincias y tierras del Gran Chaco y que es nación corta o de pocos pueblos. Item. Se sabe de boca de algunos indios Bejosas (los cuales en el Noviembre del año 1789 informaron al R. P. Fray Benvenuto Vidal residente en Centa) que a la banda adentro del río grande el cual dista tres o cuatro leguas de la citada reducción de Centa, se hallan tres o cuatro rancherías con muchos indios Bejosas, los cuales están apartados del dicho río medio día de camino, establecidos en una pampa muy grande que dista un día de camino de la citada misión o reducción de Centa; y que en aquellas tierras inmediatas hay mucha indiada, sin saberse de cierto de que nación sean. De lo dicho se infiere que esta nación está casi incógnita o a lo menos que no puede ser muy dilatada. Y a la verdad es cosa rara y de admiración que, refiriendo y numerando treinta y siete naciones de indios de las provincias del Chaco, el citado P. Lozano en la página 51 de su “Historia de Chaco” no hace mención alguna de la nación de los Bejosas, ni tampoco hace el mapa impreso sacado por los jesuitas del Paraguay.

En cuanto al idioma o lengua de los Bejosas, se sabe que es el mismo que el de los Mataguayos. En cuanto al genio, se ha experimentado es más dócil y pacífico. Pero en cuanto a las costumbres y modo de gobernarse es lo mismo que el de los Mataguayos; porque al fin todo indio es indio y entre los gentiles es poca la diferencia de unso a otros. (Mingo 1981(1797):117– 119, itálicas mías).

En este manuscrito encontramos también un relato de la misión de Nuestra Señora de las Angustias de Centa (en el lugar donde iba a fundarse Orán) en el Río Bermejo (o el 'Río Tarija', que fue otro nombre en aquella época, ya que el río tiene su origen cerca de la ciudad de Tarija), que data del año 1779. Según lo que podemos notar, el padre mismo es testigo ocular de los acontecimientos relatados:

> Deseando, solicitando y pidiendo por espacio de algunos años (especialmente desde el año de 1772 o '73) una porción de indios Mataguayos y Bejoses,[169] habitantes junto al valle de Centa, del cual salían frecuentemente a las tierras de los Españoles, causándoles a éstos más molestias que utilidad, deseando, digo, y procurando los tales que se les concediese en sus tierras sacerdotes para convertirse al cristianismo - - -
>
> El recibimiento que los Mataguayos y Bejoses hicieron a los religiosos y españoles seculares fue en la siguiente forma.
>
> En un sitio cuatro leguas antes del pueblo habían estado una porción de mataguayos y también de los bejoses esperando a los españoles, a los cuales les dieron alegres la bienvenida, y como los tales indios habían venido a pie en calidad de centinelas, caminaron a pie acompañando hasta encontrar con otra porción de los indios principales de ambas naciones, que estaban a caballo y armados de arcos y flechas, de dardos y macanas, los cuales, luego que reconocieron a los españoles, comenzaron, en señal de regocijo, a darse palmadas en la boca, gritando y voceando al mismo tiempo, la cual ceremonia es entre ellos una demostración de suma alegría.
>
> Luego besaron la mano a los religiosos y saludaron al citado gobernador y demás españoles, los cuales les correspondieron con igual cortesía y juntos todos, los de a pie y de a caballo, caminaron contentos hasta llegar a una toldería o ranchería en que tenían un mal formado pueblo.
>
> En el cual nunca hubo misión, y lo que es más, ni en todo el valle y pampa de Centa, según parece, porque la que fundaron los padres jesuitas con Dn. Pedro Ortíz de Zárate en el año de 1683, no fue en Centa sino en la Pampa de Ledesma, en la que erigieron una capilla

169 Los 'mataguayos' probablemente son idénticos con los 'weenhayek o wichí, mientras los 'bejoses' con seguridad son los mismos que los wichí (por bastante tiempo después nombrados los 'mataco-véjoz'). Notese que la ortografía sigue la transcripción del Padre Pace, eso es algunas obvias irregularidades no se han corregido ya que existen en el original.

dedicada a S. Rafael y allí o en las cercanías de otra capilla no distante (a saber una capilla que con el título de Santa María hubo a las seis leguas de la capilla de S. Rafael) fue donde los bárbaros quitaron la vida al P. Salinas y al dicho Dn. Pedro[170] en octubre del dicho año, después de decir misa.

El pueblo que hallaron nuestros misioneros de Tarija en el valle de Centa en el citado año de 1779 se componía de trescientas almas, si bien es verdad que a poco después se fueron agregando otros ranchos inmediatos hasta el número de cuatrocientos no completo.

Entre todas ellas habían diez o doce indios ladinos o sabedores de la lengua castellana, los cuales eran apóstatas, por haber sido en algunos años antes bautizados e individuos o habitadores en la misión o conversión que hay en el valle de abajo de las Salinas, en la cual tenían y tienen muchos parientes mataguayos residentes en dicho valle, del cual se habían huido tiempo había, por no poder confrontar sus genios con los chiriguanos de la dicha misión. Los demás eran criollos mataguayos y bejoses gentiles y para todos ellos habían solamente dos capitanes (o caciques), ambos apóstatas, de los cuales era y es el principal un mataguayo llamado Clemente.

En el día siguiente de la llegada a tal ranchería o pueblo, comenzóse a construir en primer lugar la casa y la capilla, en las cuales no se tardó mucho tiempo por la mucha gente que trabajaba en ellas. Luego se trató de hacer el estreno de la capilla y se hizo con la mayor solemnidad qyúe se pudo en el día de S. Mateo apóstol, venite y uno de septiembre del mismo año de 1779 o en el domingo inmediato después de la fiesta del dicho santo apóstol.

Para lo cual, habiéndose colocado un lienzo bellísimo de Nuestra Señora de la Angustias y hecha la bendición de la iglesia, cantó la misa el P. Predicador Apostólico Fray Manuel Concha con asistencia del P. Fray José Ocaña, del hermano lego Fray Eustaquio, del referido gobernador de armas y de todas las personas españolas que, así de Jujuy como del pueblo de Humahuaca, habían ido en compañía del citado gobernador, como asimismo de todos aquellos habitadores del país, y se le impuso a la dicha capilla y pueblo por patrona y titular el de Nuestra Señora de las Angustias de Centa. Todo lo cual causó en todos mucho regocijo. Y en esta conformidad comenzó en dicho día mes y año dichos, esta nueva

170 Aquí se refiere a la muerte del jesuita Padre Salinas y su asistente por los indígenas en 1683 en la misión de Santa María, ver el texto bajo 9.2. arriba.

conversión a cargo de nuestro colegio de Tarija.

Desde el dicho día comenzaron nuestros religiosos a enseñar y catequizar con esmero a tales indios, enseñándoles la doctrina cristiana, a hombres y mujeres, por la mañana después de la misa y a la tardecita después del rosario. De lo cual resultó que, por medio de esta contínua enseñanza, estuvieron capaces muchos para ser bautizados y de facto se bautizaron algunos, y hubieran sido entonces (y ahora fueran) más los bautizados y catequizados, si no fuera porque estos indios tienen la mala costumbre de ausentarse, una vez a lo menos en el año, a buscar algarroba a unos montes o bosques muy espesos que distan del pueblo o de la conversión más de cuatro leguas algunos, y otros ocho, (de lo cual hacen comida y bebida, y del chañar que es una especie de granos redondos comestibles) se están con sus familias el espacio de cuatro meses o más, en cuyo tiempo algunos olvidan lo que antes han aprendido, y otros se huyen tierra adentro.

Todo lo cual sirve de mucho desconsuelo a los dos religiosos sacerdotes y solamente atemperan éstos su dolor al ver que de los párvulos se logran muchos para el cielo por medio del santo bautismo que se les administra, y con la esperanza de que de los adultos se conviertan de veras algunos al verse cerca de la muerte.

También desde el día mismo del estreno comenzaron los soldados españoles y peones que llevó el dicho gobernador de armas a construir un seguro fuerte o fortín de adobes, el cual, a los tres meses, quedó concluido, guarnecido y pertrechado con varios cañones y otras varias armas de fuego. Este es muy capaz porque tiene cuarenta varas de largo y otras tantas de ancho, por lo que es un cuadro perfecto. En él residen (o deben residir) de continuo un capitán español con veinte y dos soldados milicianos, los cuales se remudan de cuando en cuando, viniendo a tiempo señalado otros tantos de la jurisdicción de Jujuy y Salta. - - - Es cierto que para la manutención de estos soldados y la de los indios de dicha reducción y las cosas necesarias para ella, da anualmente el Rey Nuestro Señor (fuera del sínodo asignado a los conversores) la cantidad de tres mil pesos que se sacan del ramo de sisa. - - -

El famoso valle de Centa viene a ser y es como un arrabal de todas las provincias y pueblos del Gran Chaco y una bella puerta que nos franquea y facilita el paso para poder extender y propagar la fe de Jesucristo y llevar su sagrado estandarte sobre todas las gentes bárbaras que de diversas naciones de indios infieles le habitan, siendo confinantes al dicho valle (ahora poblado de Mataguayos y Bejoses solamente)

muchas naciones de que haré mención después.

El dicho valle está situado en una pampa o llanura de muy bella vista y tan grande que es capaz de encerrar en sí cómodamente cuatro cinco mil reses vacunas y juntamente muchos centenares de mulas y caballos.

En dicho valle o sitio no mataron los indios bárbaros al P. Antonio Salinas y a Dn. Pedro Ortíz, sino más de treinta y tres leguas más allá, como yendo para el fuerte de Ledesma, según ya se dijo.

Y aunque en aquel tiempo se creyó que cesarían las hostilidades de los infieles para los españoles, no fue así, porque de allí a pocos años varios indios tobas gentiles (de los cuales algunos serían cómplices de las referidas muertes) salían frecuentemente del dicho valle de Centa a robar a los españoles cristianos en las cercanías de Jujuy, de Salta y de Humahuaca, hasta que los habitadores del citado pueblo de Humahuaca, viéndose acometidos de tan atrevidos indios, los persiguieron con valor y tuvieron la oportunidad de matarlos en la misma huida como a ladrones y enemigos (lo que habrá cosa de ochenta y cuatro años), a todos a excepción de unos pocos que se escaparon, y de estos pocos, parece, son descendientes los indios tobas neófitos que hay junto al fuerte de Ledesma. La cual conversión está al cargo de los religiosos franciscos de la santa provincia del Paraguay, alio nómine de Buenos Aires. - - -

Esta es la primera pampa por dicho valle y desde ella se va ya por monte, ya por quebradas y ya por ríos, los cuales se juntan en uno, haciéndolo muy crecido y tantop que en tiempo de lluvias es invadeable, el cual retiene todavía el nombre de Iruya o el del S. Andrés. Y desde aquí, o desde esta palca o junta de ríos (que debe llamarse ya de Centa) se va vía recta a la deseada famosa pampa segunda de Centa, donde está establecida y situada la conversión existente de indios mataguayos, y bejoses, la cual, por ser su terreno muy fértil, ofrece muchas conveniencias, como constará por lo que ya digo.

Los pastos o hierbas de la dicha segunda pampa de Centa y los sitios y tierras circunvecinas son tan buenos, que no se pueden mejorar, y tan permanentes, que no escasean ni se pierden en todo el año, a no ser año de extraordinaria seca. Toda esta segunda pampa está también rodeada de monte, en el cual se hallan todas especies de maderas y de árboles tan altos y gruesos, especialmente los cedros, que de ellos se han hecho canoas de una pieza tan grandes y largas como de quince varas algunas, y una mayor que tenía diez y ocho varas de largo y más de dos varas de ancho.

Hay en dicho monte muchas especies de animales silvestres, algunos de ellos útiles y saludables, como antas, jabalíes, conejos y perdices, pero otros muy nocivos y perjudiciales, como tigres, leones, víboras, lagartos, monos y varias fieras y sabandijas, y algunos insectos y animalitos molestosos, como mosquitos etc.

Antes de llegar al pueblo y a las casa de la reducción, en distancia de tres leguas, se baja, pasa y atraviesa el ya expresado río de Iruya o de S. Andrés y porque anda culebreando de una parte a otra hay regularmente que cruzarlo, antes de la misión, por tres veces pero con poco riesgo, porque por allí es muy manso y ancho. Con sus retuertos se acerca a la misión en distancia de una sola legua.

En este río se ven y se cogen en abundancia mucha especie de pescados especialmente sábalos, dorados, bagres, paquíes, sorobíes, armados y otros. Y del dicho río tenemos sacada una acequia pampa segunda, y de facto riega una buena huerta que allí tenemos. Y suele acontecer que en la dicha acequia se cogen sin trabajo alguno varios pescados de los que se quedan en la haz de la tierra o en las orillas. (Mingo 1981(1797):377–386).

En este relato temprano tenemos una bella descripción de la naturaleza chaqueña; falta poco para ser un retrato del paraíso. Sin embargo, cuando se trata de los indígenas y las culturas locales, el tono es distinto y el relato sumamente negativo. Los pueblos matacos "causan más molestias que utilidad" (op. cit.:377). La única solución, fuera de matarlos con la tácita bendición de la iglesia (que se hicieron con los tobas rebeldes) (op. cit.:384), parece ser de cristianizarlos.

Pero Mingo de la Concepción se queja del paso lento del catequismo. Los pueblos matacos se escapan de la misión — por lo menos una vez al año, cuando hay algarroba y otras frutas en el monte — aunque reciben comida en la misión. Y cuando vuelven se han olvidado de toda la educación cristiana que les han proporcionado los frailes (op. cit.:381). En otra porción del manuscrito, no incluida arriba, el autor también se queja de que los indígenas, que cada sábado reciben una ración de carne de res por parte de la misión, "en un solo día se la comen" (op. cit.:398).

La dificultad que experimentan los religiosos en aplicar los principios cristiananos a la vida de los indígenas se demuestran en el relato de Mingo de la Concepción sobre los matrimonios. Parece que los frailes han tenido éxito en un solo caso: "Los matrimonios hasta dicho mes y año eran sesenta y tres, de los cuales setenta y dos eran hechos a su modo gentilicio, mas por

la iglesia había uno solo" y este fue "un indio mataguayo, capitán, llamado Angelo" (op. cit.:399).

Sea lo que sea la posición del lector, por ser una narración auténtica del siglo XVIII, que nos brinda una visión etnocéntrica por parte de uno de los actores, esta porción de texto defiende su lugar, ya que nos da una comprensión de como razonaron unos de los protagonistas de la historia del Gran Chaco de esta época.

10.3.2. Contribución de Joaquín Remedi de 1870

El padre franciscano Joaquín Remedi fue activo en el Colegio Apostólico de San Diego en Salta, Argentina. En su trabajo tuvo contacto con, entre otros pueblos, "los matacos" (wichís) de la zona. Tomó interés en su cultura e intenté familiarizarse con su idioma.

Parece que, después de algún tiempo empezó a resumir sus observaciones en una "monografía". Según una nota posterior, terminó su manuscrito en 1870.[171] Hay indicaciones de que publicó su documento en Salta, en un libro de poco tiraje editado por su colega Rafael Gobelli: *Memorias de mi prefectura y apuntes sobre el Chaco* — (por lo menos fue ese el título en el libro reeditado en 1912).[172]

En el año 1895 publicó unos "apuntes" sobre los wichís y su idioma en una publicación de otro fraile, el padre Inocencio Massei. Anterior a las contribuciones de Remedi, se sabía muy poco del idioma de los pueblos matacos. Aparte de unos vocabularios básicos coleccionados por Alcide d'Orbigny y algunos trabajos no publicados por los franciscanos de Tarija,[173] no había más que algunas observaciones sueltas.

El año siguiente, en 1896, se publicaron cuatro episodios sobre el mismo tema, escritos por Joaquín Remedi, en la revista *Las Misiones Católicas*, publicada en Barcelona, bajo el título muy generalizado: "América Meridional". Obviamente fue un pedido de un "reverendo P. Fr. Nazareno Morosini, prefecto de Misiones", "relativos al Chaco, á los indios y á

---

171 En una nota en el texto publicado en 1896, Remedi revela que: "los escribí en 1870" (Remedi 1896*a*:362).

172 La referencia completa es: Rafael Gobelli: *Memorias de mi prefectura y apuntes sobre el Chaco* (1912). Salta: Librería Tula y Sanmillán. De que se trata de una republicación se puede ver en el comentario de Lafone Quevedo ya en 1896, que se queja de que es de "difícil adquisición" y que la obra había "visto la luz pública en Salta" (en Remedi 1896*b*:331).

173 En el archivo del "Colegio Apostólico" de Tarija existen algunos textos, en su mayoría religiosos, como el 'Padre Nuestro', traducidos a unos idiomas matacos.

nuestras misiones" (1896*a*:362).[174]

Los cuatro episodios sobre la cultura wichí no abarcan más de unas diez páginas en total, pero cubren varias temáticas, p.ej. la geografía de la zona del Gran Chaco, el clima, la pesca, los grupos étnicos, etc. Constata Remedi que "Los matacos y los tobas son los más numerosos" y aprecia la cantidad de "la tribu de los matacos" "á unas quince ó veinte mil almas". Después siguen las características, llenas de prejuicios de este pueblo, lastimosamente reproducidos por Torrico Prado sin reflexión ninguna, casi cien años más tarde y aplicados a los 'weenhayek (1971:138):

> Estatura regular, color bronceado, carácter reservado, abyecto, cobarde, indolente y perezoso, entendimiento muy obtuso, son las notas más características de estos indios. Son ladrones, ó mejor dicho, rateros casi por instinto, y algunas veces también por necesidad. Como hombres que no tienen ningún principio de moralidad, que tienen una idea muy vaga de la propiedad y viven en la mayor indigencia, cualquier cosa que ven les llama la atención, se despierta en ellos el deseo de poseerla, y cuando pueden la hurtan; y aunque sea de muy poco valor creen haber hecho un gran robo. - - - no puede uno fiarse de sus declaraciones, porque cuando les conviene ó cae bien, echan la culpa á algún enemigo aunque sea inocente. (Remedi 1896*a*:411).

El autor sigue describiendo su cultura material, sus migraciones temporales, sus actividades de subsistencia, sus ritos de pasaje, curaciones, parricidio, y la religión que practican. Curiosamente, como buen misionero, dedica una buena parte a presentar a su Dios que llama *Hoitoj*, "que quiere decir Grande Espíritu" (op. cit.:459). Además llega a ser el primero en mencionar el pícaro Thokwjwaj, aunque lo escribe *Tac-juaj*, y lo traduce equivocadamente como 'el Invisible' (íbid).[175]

En la parte penúltima el padre Remedi se queja del fracaso misionero entre los "indios tan rudos y estúpidos como ellos solos, especialmente respecto de cosas de religión". Luego indica que sus parroquianos habían confundido el bautismo cristiano con la extremaunción - y, que ellos a menudo murieron después de haber sido bautizados, y por eso temieron al bautismo. (Remedi 1896*a*:462).

174 Esta puede haber sido la introducción original al manuscrito de 1870.

175 Ver Vol. 7 donde hay un análisis del nombre del pícaro (trickster).

Al final describe algo sobre su lengua: “desde los primeros años me propuse aprender su propio idioma; pero me encontré con serias dificultades” (op. cit.:510). Ya desde el inicio se da cuenta de que el idioma ‘weenhayek/wichí es muy complicado. También está perplejo frente al hecho de que, aplicando la gramática de los idiomas europeos, no se puede distinguir entre partes de la oración: “confunden el nombre con el verbo, el gerundio con infinitivo, etc.” (íbid).

A base de la complejidad, vista desde las teorías evolucionistas de idiomas de su época, Remedi lanza una teoría que en nuestros ojos demuestra más prejuicios que orientación científica:

> Si se compara el estado salvaje y el embrutecimiento de estos indios con el idioma que hablan, tan natural aunque algo tosco, tan racional y casi diría filosófico, se comprende desde luego que *no pueden ser ellos los que han inventado y formado*, a no ser que sus antepasados hayan tenido mayor caudal de conocimientos y de civilización. Tal vez sean descendientes ó hayan *recibido el idioma de alguna otra tribu más civilizada* (ibid.; itálicas del autor de la presente obra).

Sin embargo, en aquella época, se suponía una conformidad en el “desarrollo” de las culturas, una cultura material compleja tendría que ser representada por un idioma complejo, y al revés. La idea de que un pueblo que dedica más tiempo a su cultura intelectual que a su cultura material debería ser representado, tanto por una filosofía como una lengua compleja todavía no había nacido en la mente científica bloqueada por las grandes teorías de una evolución unilineal.

Dejando sus prejuicios del idioma, resultan sus estudios en varias observaciones aptas e interesantes. En comparación con lo que consiguió d’Orbigny, Remedi avanza bastante en su descripción lingüística. Él nota, p.ej. similitudes entre quechua y ‘weenhayek/wichí y analiza las diferencias básicas en la fonología entre este idioma y el castellano. Tiene hasta algunas observaciones sobre comparación de adjetivos y la sintaxis. (íbid).

Simultáneamente, en la República Argentina, se publicaron sus notas lingüísticas en el *Boletín del Instituto Geográfico*, editadas y ordenadas por Samuel A. Lafone Quevedo (1896*a*). El editor proclama que “Se trata de conocer las lenguas del grupo Mataco-Mataguayo por primera vez, y justo es que se incluya el concienzudo trabajo del buen Misionero Franciscano” (op.

cit:331).[176] De hecho se publicaron también las mismas notas etnográficas que aparecieron en *Las Misiones Católicas* en Barcelona (1896*b*).

10.3.3. Contribución de Bernabé Tombolleo [y Domenico del Campana] de 1913

En el año 1900 recibieron los frailes franciscanos del gobierno argentino un lote de 20.000 hectáreas sobre la margen derecha del antiguo cauce del río Bermejo, a unos diez kilómetros del abandonado Fortín Urquiza. La región solía llamarse la "Impenetrable". La intención fue de establecer allí una misión entre los indígenas de la zona. Se lo iba a llamar "Misión Nueva Pompeya".

El entusiasta fue el Fray Bernabé Tombolleo que reunió a unos indígenas "matacos" (wichí) para establecer un lugar de adoración y propagación de la fe cristiana, bajo la advocación de la Bienaventurada Virgen de Nueva Pompeya. Pero el entusiasmo se redujo con las dificultades inminentes. El río Bermejo se secaba más y más, y en invierno sólo quedaba muy poca agua para tomar.

Sin embargo, dentro de un año vivían como 500 wichís en la misión y la cantidad sequía aumentándose. En 1935 la misión estaba en pleno florecimiento. Tenía talleres, herramientas, carpintería, sastrería y adelantos significativos en el cultivo de la tierra y la cría de ganado. En 1941, empero, sobrevino una gran sequía que afectó a la región durante varios años. A base de estos acontecimientos, junto con otros problemas que surgieron, los misioneros franciscanos decidieron abandonar la Misión en 1949.[177]

Sin embargo, en el transcurso del tiempo que pasó entre los wichí, el padre Tomboello tomo notas de su cultura. Entre sus anotaciones habían varios mitos apuntados por el padre. Según lo que conozco, nunca publicó sus apuntes. Parece, empero, que un escritor italiano, Domenico del Campana, visitó a Nueva Pompeya, o estableció contacto con el padre Tomboello, durante los primeros años del siglo XX.

En 1903, del Campana publicó un material etnográfico sobre los tobas y en 1913 redactó y publicó un artículo que se inició con observaciones sobre la religión de los pueblos matacos (Campana 1913:306–313), y luego una

176 También fueron publicados en el Boletín del Instituto Geográfico Argentino los trabajos del padre franciscano Zacarías Ducci sobre el idioma y la cultura de los tobas, en base a datos recogidos por él mismo en la misión San Francisco Solano de Tacaaglé, ubicada en Formosa, cerca del Pilcomayo.

177 En 1985 la Misión Nueva Pompeya fue declarada "Monumento Histórico Nacional argentino" y el edificio principal de la Misión fue restaurado en 1990.

serie de mitos “dei Matacco”, aparentemente anotados por los misioneros italianos de Misión Nueva Pompeya. (op. cit.:314–320), algo que Fock en 1982 calificó como “material etnográfico importante”[178] y que fue incluido en la colección de mitos llamada *Folk Literature of the Mataco Indians*, editada por Johannes Wilbert y Karin Simoneau (1982).

El artículo de Campana termina con una descripción de los “ritos fúnebres” y la filosofía de la “vida futura” de los wichí. Aquí, como en otras partes de esta obra breve, se nota la ausencia de declaraciones de prejuicios. Si esta actitud más benevolente proviene del padre Tomboelli o del escritor italiano no sabemos pero es notable.

10.3.4. Contribuciones de otros padres franciscanos

Habían también otras contribuciones, menos conocidas, y de calidad fluctuante. Algunas permanecieron sin publicarse y se encuentran por ejemplo en el Convento Franciscano de Tarija. Sin embargo, cuando Samuel Lafone Quevedo, lingüista, arqueólogo y etnólogo de la Argentina, empezó a reunir y publicar material sobre las lenguas de su nación, primeramente en el *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* (Buenos Aires) a fines del siglo XIX, empezó su panorámica con la obra del padre Inocencio Massei del Convento Franciscano de Tarija en 1895.[179]

Lafone-Quevedo resume las contribuciones de los padres franciscanos en la siguiente forma:

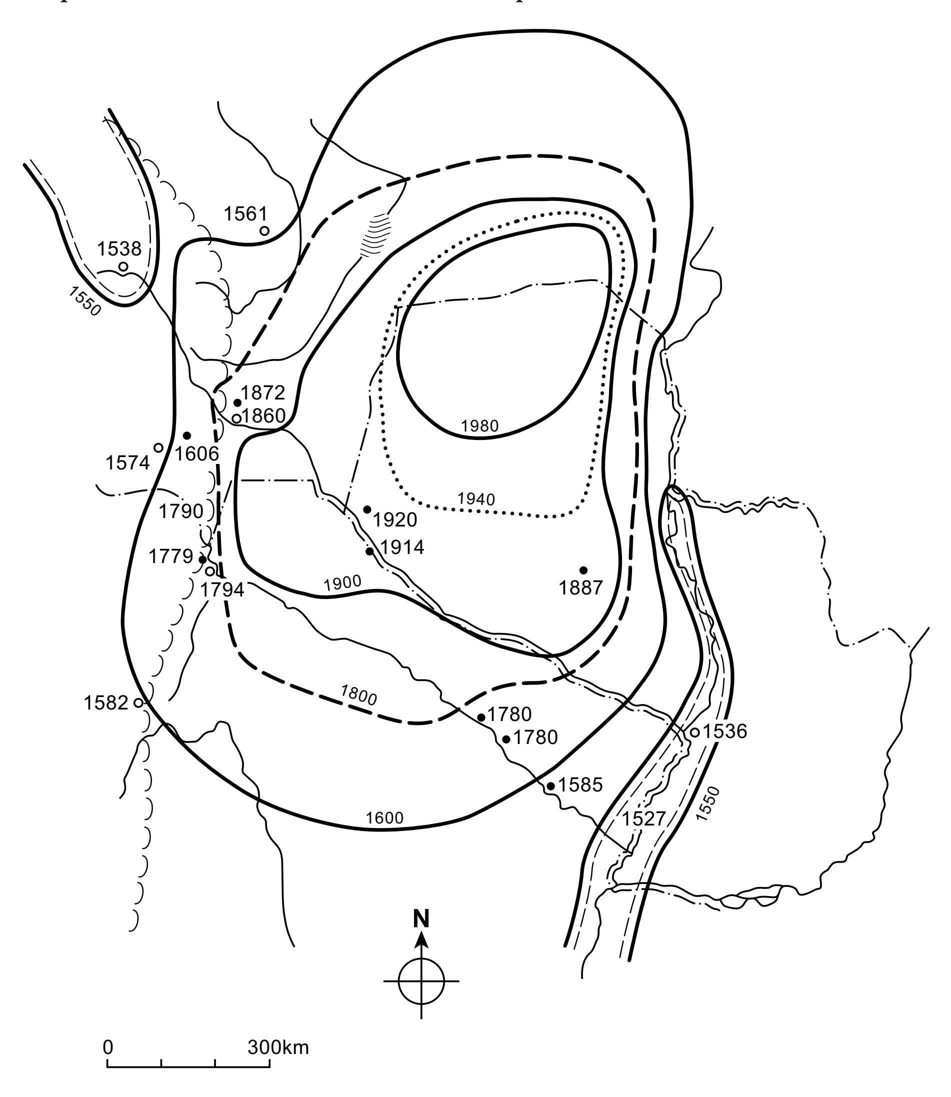
> El primero de aquellos [artículos sobre los idiomas mataco-mataguayo] resultó de una correspondencia con los PP. del Convento Franciscano de Tarija, y se publicó en este mismo BOLETIN bajo el nombre de “Nocten” por el P. Inocencio Massei; el segundo fué el MS ya referido de d’Orbigny, y el tercero, el Mataco del P. Remedi, del Convento de Salta. Todos estos trabajos tienen su origen en los apuntes de los Padres Misioneros de la Orden Seráfica, y son de gran valor, porque nacen de una permanencia prolongada entre los indios, y el indio, con tal ó cual

178 Niels Fock escribe lo siguiente sobre Campana: “Domenico del Campana, Italian writer who during the first years of the twentieth century published important ethnographical material collected by Italian missionaries in the Gran Chaco region of Argentina. Through Padre Tomboello he obtained a number of myths of the Bermejo River Mataco which he published in 1913.” (Fock 1982:xv)

179 Inocencio Massei: “Lenguas argentinas: Grupo mataco-mataguayo del Chaco: Dialecto nocten : ‘Pater noster’ y apuntes [editados por Samuel Lafone Quevedo]”. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* (Buenos Aires) Vol. 16., 1895, pp. 87–123.

reserva en materia de 'abusiones', como ellos llaman, se dá más con el que viste la jerga de San Francisco que con cualquier otro cristiano. (Lafone Quevedo 1896*c*:561–562).

Mapa 5. Extensión de la colonización europea.



Capítulo 11
La época post-colonial

11.1. La guerra de independencia, 1814–1826

La llamada "Guerra de Independencia" duró desde 1810 aproximadamente hasta 1826. Para los indígenas del Gran Chaco significó nada más que un período de relativa tranquilidad y de cierta recuperación. Las actividades militares en el área disminuyeron, y el trabajo misionero decreció, o en algunos casos, como por ejemplo la misión franciscana que se paró en 1813, cesó por algún tiempo.

Para los indígenas la independencia de España tan sólo significó un cambio de banderas en los puestos militares establecidos en el Chaco. Los "conquistadores españoles" se convirtieron en "criollos" argentinos, paraguayos y bolivianos. Los nuevos movimientos nacionalistas de hecho significaron más problemas para la población indígena, puesto que los territorios de los países recién establecidos podían ser estudiados más fácilmente y la "colonización" interna se consideraba una obligación.

El trabajo misionero experimentó un desarrollo parecido. Ahora era deber de las fuerzas nacionales convertir a la Santa Iglesia a las almas paganas de la nación. En Bolivia esto significó el renacimiento del "Colegio Apostólico" de Tarija en 1836, así como un nuevo interés en el Chaco noroccidental y en los problemáticos ava-guaraníes (Pace 1981:12).

Adicionalmente los gobiernos recién formados tuvieron que recompensar a los héroes de la guerra. Simplemente se les entregó grandes extensiones de tierra para que formaran sus haciendas, las que más tarde se establecieron no sólo en áreas no "colonizadas" aún, sino en el mismo territorio indígena. Así, por ejemplo, el hábitat de los ava-guaraníes se dividió en grandes zonas, en las cuales los indígenas eran considerados tan sólo como parte de la fauna local (Healy 1983:18).

11.2. La época franciscana nacional 1836–1881

Por mucho tiempo el Gran Chaco fue de poco interés tanto para los inmigrantes españoles como para los nacionalistas, afortunadamente para los grupos indígenas que habitaban el área. Era una tierra que no tenía oro, ni plata, ni estaño. El suelo era demasiado pobre y el clima demasiado inclemente para la agricultura. Las poblaciones nativas estaban formadas de tribus de cazadores-recolectores más o menos independientes y sin la organización jerárquica característica de los pueblos aborígenes andinos. Esta falta de organización política centralizada hizo que estos pueblos no pudieran ser integrados con facilidad en un sistema de explotación económica, en otras palabras, no eran vistos como posibles sirvientes.

Los ríos eran pocos y no eran navegables. Las planicies eran secas, y a diferencia de las pampas de la Argentina, Uruguay y Bolivia, no estaban cubiertas por pasto rico en nutrientes, y por ende no eran apropiadas para la ganadería. Ni siquiera los bosques parecían albergar una población vegetal o animal de interés.

En el siglo XIX esto fue cambiando poco a poco. Primero, se descubrieron las cualidades del quebracho. Durante siglos los indígenas conocían de su dureza y resistencia. Ahora los criollos redescubrieron este recurso. La madera de quebracho se empezó a usar cada vez más para los durmientes de las vías férreas, medios de comunicación más y más importantes en esta época. Además se encontró que el quebracho blanco contenía tanino, un producto de gran demanda en las curtidurías de la Argentina. Así, la madera y las industrias emparentadas florecieron repentinamente.

El creciente interés en los bosques del Chaco fue la primera fuerza que impulsó la colonización de la zona paraguaya. Allí se contrató a los indígenas como leñadores y el área pasó a manos de magnates industriales. En el Chaco boliviano y el argentino, el avance de los blancos fue una labor conjunta de ganaderos, misioneros franciscanos y el ejército nacional (Métraux 1946:204). En conjunto las tres partes rodearon y redujeron la zona indígena libre (véase Mapa 5).

Una nueva generación de misioneros, esta vez básicamente franciscanos italianos, desempeñaron un papel importante en la empresa colonizadora. Desde la recién establecida frontera boliviano-argentina, penetraron hacia el norte. Solamente entre 1850 y 1872 formaron con gran rapidez las misiones de Aguayrenda (1851), Tarairí (1854) Macharetí (1869) y Tigüipa (1872) para los ava-guraníes. En la presencia de colonos agresivos y militantes, es probable que hayan tenido más éxito que sus antecesores en persuadir a los

avas de que aceptaran su protección y su religión.

Un nuevo intento por propagar la civilización y el evangelio entre los pueblos mataco-guaicurúes en el Chaco Boreal se hizo allá por los años de 1860. Los franciscanos fundaron la misión de "San Francisco Solano" (también llamada "San Francisco del Pilcomayo") en el balsadero izquierdo del Pilcomayo en 1860 ("un cuarto de legua" hacia el norte de lo que ahora es Villa Montes). Esta misión tenía el propósito especial de evangelizar y civilizar a los tobas y a los 'weenhayek. Su localización fue la misma hasta 1883, cuando fue destruida por un incendio, y trasladada hasta el lugar que ahora es el pueblo actual de Villa Montes.

De acuerdo con la historia oral de los 'weenhayek, el área de la misión San Francisco, alguna vez fue el asentamiento del grupo 'weenhayek septentrional, el wikyi' *'amootas* (una unidad de organización social parecida a la "banda", véase Vol. 1). Parece que los 'weenhayek en esa época tenían a los tobas como vecinos en el oeste y noroeste del asentamiento, y a los ava-guaraníes como vecinos en el noreste. Un lugar donde se encontraba tres grupos étnicos quizás fue un potencial centro cultural, y como estaba situado al pie de los Andes, justo donde es posible cruzar los rápidos del Pilcomayo sin correr mucho peligro, podemos pensar que esto significaba que una ruta comercial pasaba por este lugar.

Otro indicio de la posición estratégica en esos tiempos es el hecho de que el lugar está rodeado de campos de batalla indígenas, producto de las guerras entre los 'weenhayek y los toba, los tobas y los ava-guaraníes, y de la "Guerra sobre el Alto Pilcomayo" entre los 'weenhayek y los ava-guaraníes.

Cuando los padres franciscanos llegaron a este lugar por primera vez en los años cincuenta del siglo XIX, es probable que los tobas hayan vivido en las vecindades y que los rumores de la agresividad de esta etnia ya ayudó en la decisión de fundar una misión. Seguramente fue considerado importante asegurar la ruta comerical y el acceso a este lugar estratégico donde se podía cruzar el Pilcomayo por el vado.

Sin embargo, parece que los frailes franciscanos de San Francisco Solano pronto se dieron cuenta de que una misión integrada, dirigida tanto a los tobas como a los 'weenhayek no era una buena idea. las tensiones entre los dos pueblos estaban demasiado fuertes. Por eso intentaron fundar una misión exclusivamente para los 'weenhayek en el corazón de su territorio, en Bella Esperanza en Bolivia, ubicada justo al norte de San Bernardo a lo largo del río Pilcomayo (Corrado & Comajuncosa 1884:430; Ortíz Lema 1986:71-72).

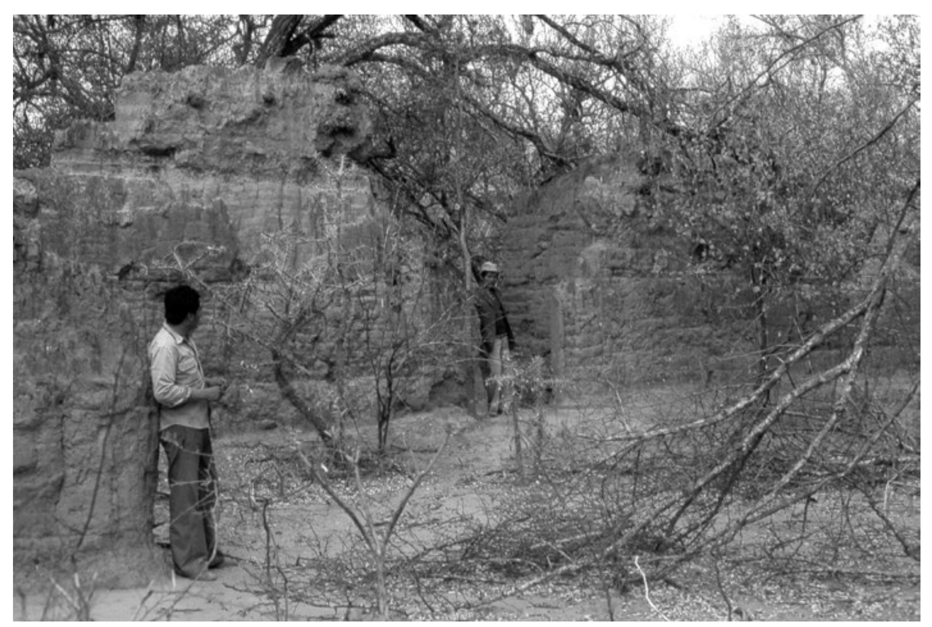


Foto 3. Mi informante Ignacio Noolnejen Pérez (centro) visita los restos visibles de la Misión de Bella Esperanza de 1864. Cuando se sacó la foto, en 1978, quedaban todavía partes de las paredes de la capilla. (Foto por el autor).

En 1864 los franciscanos mandaron al padre Giannelli para que fundara esta misión de Bella Esperanza "exclusivamente dedicado a los Noctenes" ('weenhayek). Ortíz Lema nos proporciona una serie de razones por la corta vida de esta misión que fue abandonada dentro de dos años:

> La primera está referida a la infertilidad del terreno y a la falta de lluvias. La segunda tiene referencia a la contundente negativa de los Noctenes a practicar la agricultura por el miedo supersticioso de irritar al "dueño del monte", lo que confirma el hecho de que nuestros Noctenes nunca practicaron, ni siquiera una incipiente agricultura. La tercera está referida al reparto nominal de las tierras "ganadas" a los aborígenes, entre colonos, los que no se asentaron en ellas, ni conocieron siquiera, in situ, el reparto que graciosamente se les concedía y, la cuarta está referida a la acción de los pocos cristianos que componían el fortín, cuya conducta "repugna relatar" a los propios misioneros. (Ortíz Lema 1986:72).

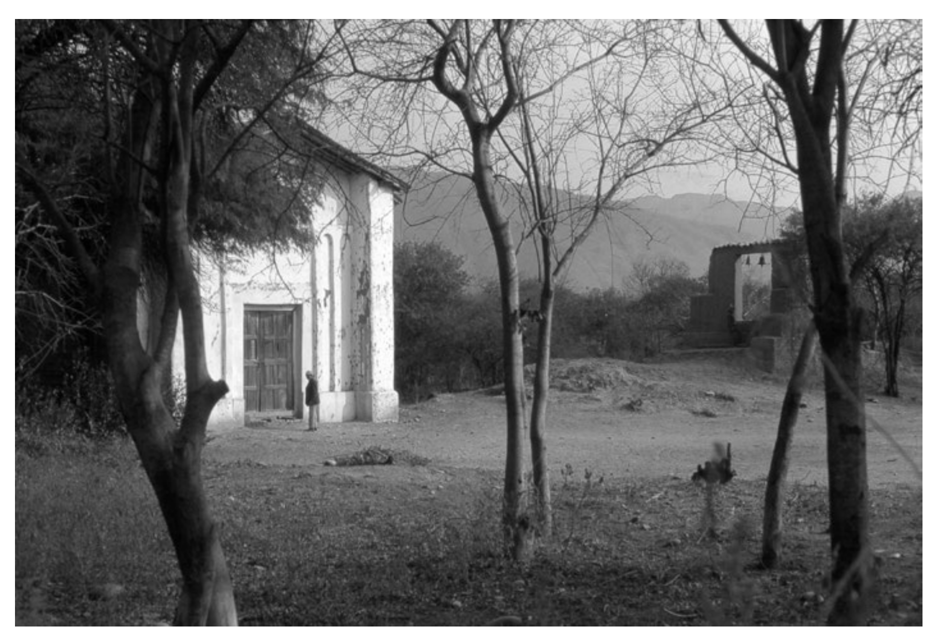


Foto 4. La campanilla y la iglesia de la Misión de San Antonio, establecido ahí en 1866 por los franciscanos para servir especialmente a los 'weenhayek. (Foto de 1978 por el autor).

Según la tradición oral de los 'weenhayek,[180] el padre Giannelli,[181] para ganar la amistad de los 'weenhayek, los invitó a comer pan y repartió caramelos a los chicos, algo que los indígenas recibieron con muchas sospechas. Y la razón de la deserción de la misión de Bella Esperanza, atribuyen directamente a la desesperación del padre mismo.

Los historiadores 'weenhayek y franciscanos concuerdan en la observación de que la misión de Bella Esperanza fue abandonada después de poco tiempo, según los últimos dentro de dos años. Parece que el padre Giannelli intentó marchar con todos los integrantes 'weenhayek de la Misión hacia San Francisco Solano. Obviamente no resultó la reunión de los dos grupos étnicos y en el mismo año,[182] 1866, el padre Giannelli cruza el Pilcomayo otra vez y funda una nueva misión franciscana en la

180 Ver M325 representado en 2.2. y 2.3. arriba.

181 El padre Gianelli es recordado como "El padre Narciso" en la tradición oral de los 'weenhayek. (Ver 2.6. arriba).

182 Sin embargo tenemos narrativas que dicen que el padre Giannelli dividió la misión en tres secciones, una para los tobas, otra para los ava-guaraníes y otra para los 'weenhayek (ver 2.6. arriba). Aunque los detalles no concuerdan, parece que por lo menos había un intento serio de amalgamación.



Foto 5. Los yuchanes de San Antonio plantados por los 'weenhayek durante la corta época de la misión franciscana ahí alrededor de 1870. (Foto de 1978 por el autor).

barranca derecha del río: *San Antonio de la Peña*, "exclusiva para Noctenes" ['weenahyek] (Ortíz Lema 1986:72). Sólo un par de décadas después los colegas Corrado y Comajuncosa describe la ubicación en la siguiente forma: "Ventajosa era la situación del nuevo pueblo, pues la inmediata serranía del Pirapó ofrecía en sus honduras y rinconadas óptimos terruños" (1884:430).

Parece que los 'weenhayek se llevaron bien con el padre Giannelli y la misión quedó estable por ocho años, hasta enero de 1874. Entonces habían rumores de que la expedición punitiva del comandante Villarrodrigo iba a exterminar a todos los indígenas. Entonces se movilizaron todos los 'weenhayek y, según Corrado y Comajuncosa, "huyeron todos por miedo, habiendo quedado [la Misión] completamente desierta" (op. cit.:478).

Gracias a los esfuerzos del sucesor de Giannelli, el padre Marcelleti, los 'weenhayek regresaron por cierto tiempo, sólo para partir nuevamente en agosto de 1879. Esta vez los historiadores no nos proporcionan una razón por la deserción. Sin embargo, en la historia oral del pueblo 'weenhayek existe una acusación insistente — de que el padre abusaba a las niñas 'weenhayek. La historia oral clama que los 'weenhayek dijeron: "¡No nos conviene nada, mejor vamos a quitarle nuestras hijas, irnos a otro lado y dejar esta iglesia porque parece que él [el sacerdote] está haciendo mal con las chicas!" (Ver 2.7. arriba).

En vez de explicaciones racionales, los padres franciscanos esta vez se dedican a acusaciones de prejuicios. Los franciscanos Corrado y Comajuncosa comentan que "muy poca esperanza quedaba esta vez de que los mal aconsejados prófugos volviesen a su Misión. Y cuando hubiesen vuelto ¿qué utilidad había o podía esperarse de permanecer más largo tiempo entre aquellos salvajes irreductibles - - - que no habían dado más fruto que de ingratitud y obstinación?" (1884:486).



Foto 6. "Vista del Río Pilcomayo desde Villa Montes (San Francisco)" 1911. (Foto de Rafael Karsten) (1932:21).

En esta cita se puede detectar no solamente una frustración por el fracaso de la misión, sino también presunciones racistas — de veras muy comunes entre los intelectuales y religiosos en esta época influida con el evolucionismo unilineal — y un grave choque cultural. Los franciscanos no podían comprender la cultura de los 'weenhayek y su aparente falta de interés en el catolicismo.

Cuando las misiones franciscanas decrecieron después de los primeros años del siglo XX, algunos 'weenhayek se quedaron como trabajadores de las granjas y jornaleros en el pequeño pueblo de Villa Montes. Su misión era recoger leña, traer agua de los pozos y enviar recados. Muchos de ellos se convirtieron en adictos al alcohol, y algunas mujeres se dedicaron a la prostitución para ganarse la vida. La desgracia de los indígenas "misionizados" llegó a ser un epitafio triste de las misiones franciscanas a lo largo del Pilcomayo...

En los años 1920, dos misiones católicas más aparecieron en el escenario del Chaco. Los salesianos italianos establecieron una misión en el norte del Paraguay (Belaieff 1946:371) y una misión alemana se creó entre los nivaklé en 1923 (Jesperson 1942:26). Posteriormente los franciscanos de Argentina empezaron una nueva obra entre los wichí fuera de Tartagal. En los años 1970, Adriana Gallego nos da el siguente retrato de la obra: "A 15 kms. de la ciudad de Tartagal se halla 'Misión San Benito'. Ésta es la única misión de indios mataco atendida por los padres franciscanos. Consta de una superficie de 307 hectáreas, 60 de ellas desmontadas, donde pueden sembrar sin preocuparse por el tiempo de la sequía- - - Se fundó esta misión pensando en aquellos matacos que, por no estar integrados a ningún grupo, desambulaban constantemente de un lugar a otro. A pesar de las condiciones

casi ideales de esta misión, vive allí un reducido grupo de aborígenes mataco [*¡sic!*], en su mayoría adultos." (Gallego 1973:9–10).

Mapa 6. Extensión de las tres familias lingüísticas principales

N

0 300km

Mataco/Guaicurú
Guaraní/Arawak
Zamuco

Capítulo 12

Incidentes y guerras en los siglos XIX y XX

En base a las investigaciones posteriores de las migraciones de los pueblos indígenas del Gran Chaco, podemos suponer que siempre ha habido movimientos notables dentro de los territorios propios y entre tales áreas. Esta circulación supuestamente resultó en repetidos conflictos inter-étnicos. Con la conquista y el avance de la cultura española, estos conflictos deben haber aumentado por la presión externa, aunque era muy indirecta por mucho tiempo.

Métraux nos cuenta de incidentes tempranos, ya en la última parte del siglo XVII, cuando pueblos matacos chocaron con los colonos blancos, probablemente por ser empujados por otros pueblos indígenas de atrás. Una expedición española, bajo el comando de Amusategui, llegó a vencer y subyugar a estas bandas matacas en 1671. (Métraux 1946:234).

En los siglos que venían habían muchos cambios notables en el Gran Chaco. Un factor notable de aculturación, iniciado a fines del siglo XIX, fue la migración temporal a la Argentina para trabajar en los ingenios azucareros. Nordenskiöld nos cuenta de una de estas plantas, la de Esperanza, fuera de San Pedro, en el norte de la Argentina (1910:4–9). Sabemos que habían agentes ambulantes que persuadieron a los indígenas de iniciar la caminata larga, a veces unos 500 kms, a los ingenios. El cebo fue las herramientas y armas del blanco: cuchillos, hachas, ropa y hasta fusiles. En los ingenios aprendieron bastante de la cultura criolla, entre otras cosas de hablar un castellano rudimentario.

Los cambios legales en el siglo XX del Gran Chaco fueron, como era de esperarse, sobre todo negativos para los grupos indígenas. En el Paraguay casi toda la región del Chaco fue puesta en venta a personas privadas en 1907 (Belaieff 1946:371). La fuerza movilizadora allí fue la explotación del

tanino. (Métraux 1946:204). En Bolivia y el norte de la Argentina pasó algo parecido pero motivado por el interés en promover la ganadería. Maurits Jesperson (Don Mauricio) nos cuenta como él, en 1922, personalmente fue encargado del reclutamiento de colonos para esta región (1942:15). Estaba como responsable por la colonización de un millón de hectáreas al norte del Pilcomayo.

Nordenskiöld nos cuenta de varias autoridades nacionales de su viaje de 1908–1909. Sin embargo, el único que recibe elogio es el gobernador boliviano en el Chaco Boreal, el doctor L. Trigo. Este hombre asumió el poder en 1904 . Arthur Thouar nos cuenta de su primer tiempo en oficio y sus limitaciones: "Sin embargo, en 1905 y 1906, el delegado nacional L. Trigo condujo una nueva expedición - - - después de haber edificado el fortín d'Orbigny, Trigo llegó sin dificultad , a los Esteros de Patiño, pero no pudo ir más lejos." (Thouar 1997 (1891):30).

Según Nordenskiöld, en ninguna parte de Bolivia, se trataban a los indígenas tan bien como en el Gran Chaco, y esto fue "a mérito de un sólo hombre, el dr L. Trigo." Él "ha conquistado una región grande por medio de tabaco, frazadas, telas bellas etc. No ha usado balas y pólvora más que en casos de emergencia." (1910:131–132). Nordenskiöld añade que: "Sería enormemente feliz si la política indígena sabia continuaría en el Chaco. No son leyes de protección que necesitan los indígenas, sino hombres justos, de corazón generoso, que hacen justicia con sabiduría y paciencia, sobre todo paciencia." (op. cit:135–136).[183]

Otro hombre, frecuentemente mencionado por los indígenas 'weenhayek (ver 3.10. y 3.15.) es el gobernador Isidoro Centeno.[184] Probablemente fue un sucesor del dr Trigo, pero hasta ahora no sabemos datos de su gobierno. Claman los 'weenhayek que los colonizadores, con el consentimiento del gobernador Centeno, y con el apoyo de los militares, en esta época trataron en varias formas de liquidar a los indígenas. Atribuyen a él la responsabilidad

183 El texto original en sueco dice: "Ofantligt lyckligt vore, om d:r Trigos kloka indianpolitik komme att fortsättas i Chaco. Det är inte skyddslagar, som indianerna behöfva, utan varmhjärtade och energiska män som skipa rättvisa med klokhet och tålamod, framför allt tålamod." (Nordenskiöld 1910:135–136.)

184 Es posible — pero no probable — que los 'weenhayek han mezclado los nombres 'Isidoro' y 'Fernando', ya que en ésta época conocemos que el gobernador del Chaco argentino se llamó Fernando Centeno; el hombre responsable de la masacre de Napalpí. Fue nombrado gobernador en junio de 1923 por el presidente Alvear. Sin embargo, el apellido Centeno es bastante común y los perfiles de los dos hombres son muy distintos. Fernando Centeno había estudiado en París mientras los 'weenhayek describen a Isidoro Centeno como "un ganadero criollo".

de “la Matanza de Algodonal”[185] cuando un regimiento del ejercito boliviano invitó a los pobladores del asentamiento de Crevaux a una fiesta en el fortín de Algodonal, según los cálculos nuestros alrededor del año 1915 (ver abajo) y después empezó a aniquilarlos sistemáticamente. Después de muchas luchas contra los ‘weenhayek, empero, parece que el gobernador Centeno hizo las paces con ellos, y que al fin de su vida reconoció el coraje de sus adversarios.

Sin embargo, como podemos apreciar del mapa 5, el interior del Gran Chaco no fue afectado por la colonización española, ni por las guerras de liberación. En realidad fue “conquistada” o colonizada comparativamente tarde. La parte más septentrional del Chaco Central fue colonizada en el siglo diecinueve, mientras que el Chaco Boreal fue colonizado recién durante el siglo XX. Esto resultó en un proceso de aculturación comparativamente lento en el área. Los pueblos ‘weenhayek y wichí tenían bastante tiempo de prepararse para el asalto cultural europeo. Parece que “han creado un tradicionalismo especial a manera de una barrera protectora” (Fock 1963:91). Karsten asegura de su visita en 1911 que: “aquellos Nóctenes (‘weenhayek) que viven en la margen derecha del Pilcomayo, entre Villa Montes y Crevaux, han conservado su cultura original de la mejor manera”. (1932:26).

Esta actitud conservador, lamentada y criticada por los desilusionados franciscanos y otros, no se formó en un santiamén. Fue el resultado de mucho intercambio, y no menos, una serie de incidentes y guerras entre los ‘weenhayek y los wichí con sus vecinos, en particular con los invasores blancos. Para pintar un panorama un poco más amplio de lo que influyó esta formación mencionaremos en este capítulo algunos ejemplos de tales acontecimientos.

12.1. Levantamiento de los ava-guaraníes, 1850

La división y distribución del territorio tradicional de los ava-guaraníes en Bolivia condujo a repetidas revueltas y levantamientos indígenas durante el siglo diecinueve. Los avas hicieron un levantamiento amenazante en 1850, esa vez en alianza con su pueblo vecino toba. (Sanabria Fernández 1972:86). En 1890, se repitió el ejemplo. Entonces hubo una de las mayores batallas en territorio boliviano entre indígenas y blancos. En la planicie de Boyuovi (Boyuibe) cinco mil guerreros ava-guaraní se habían congregado

185 Ver M333 y Alvarsson 1993:53–55.

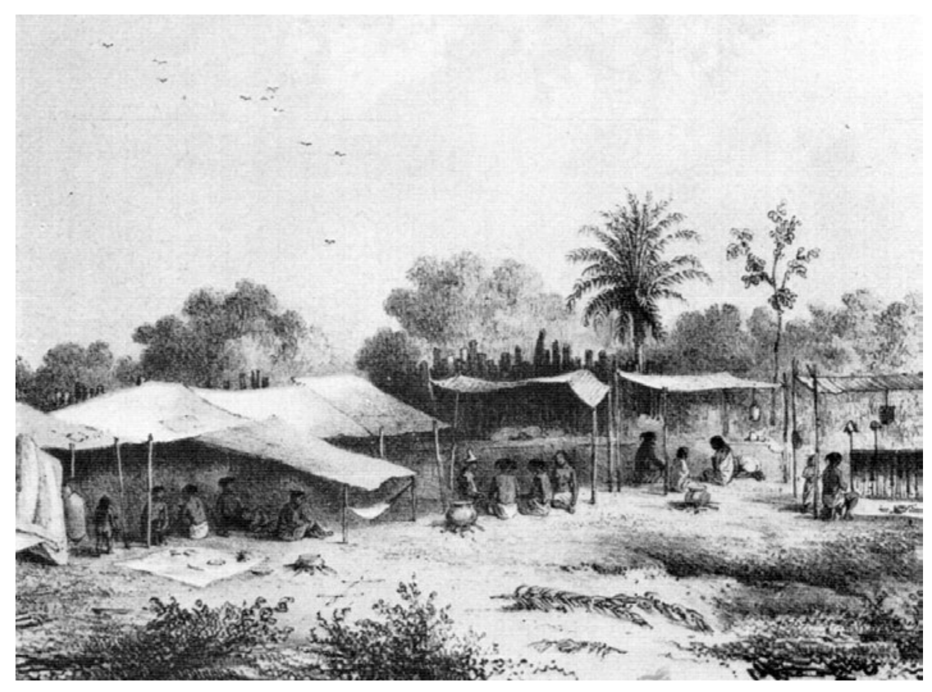


Foto 7. "Indígenas del Chaco, siglo XIX". Un campamento de mbayá de 1852. (Ilustración de Castelnau en Métraux 1946:352, cuadro 47).

para enfrentar el ejercito boliviano. La batalla duró más de un día aunque los indígenas no disponían de armas de fuego como los blancos. A la puesta del sol todavía no había victoria para el ejercito y sus municiones estaban acabándose. Realizaron que estaban para perder la batalla. Sin embargo, con tantas muertes entre los indígenas, estos desaparecieron en la oscuridad así perdiendo la posibilidad de una victoria notable. (Nordenskiöld 1910:155).

En esta época el ejercito boliviano sólo dominaba unas partes del Chaco boliviano. De su viaje de 1908, Nordenskiöld nos cuenta de refugios indígenas que todavía no estaban bajo el dominio de los criollos:

> Todavía existe en las selvas del Chaco un cacique chiriguano, Cayuhuari, que dirige un asentamiento donde ningún hombre blanco ha estado. Se dice que está en la orilla de un lago grande. Ahí pastan grande rebaños de caballos y vacas y los depósitos de maíz siempre están llenos. Ahí los indígenas son ricos, porque allí no hay blancos. Por lo menos eso es lo que se dice. (Nordenskiöld 1910:149).[186]

---

186 El texto original en sueco dice: "Ännu finnes i Chacos vildmarker en chiriguanohövding, Cayuhuari, i vars by ingen vit man varit. Den skall ligga vid en stor sjö. Där beta stora

La última gran rebelión de los ava-guaraní, tuvo lugar en 1899. (Healy 1983:18). Sin embargo, una y otra vez eran derrotados y subyugados por el ejército nacional o los grupos paramilitares de los hacendados. Con la creciente fuerza y poder del ejercito boliviano estas hostilidades sucesivamente desaparecieron en el siglo XX.



Foto 8. "Mujer toba joven. Chaco boliviano" 1911. (Foto por Rafael Karsten) (1932:63).

12.2. La Guerra sobre el Alto Pilcomayo, 1860

Lo que los indígenas llaman la "Guerra sobre el Pilcomayo"[187] entre los 'weenhayek, los tobas y los ava-guaraníes es muy difícil de datar. Tenemos información general de fuentes históricas, pero aspectos concretos tenemos solamente de los indígenas mismos, en mi caso de informantes 'weenhayek y ava-guaraní. Ya en una vez debemos notar que la guerra en cuestión se trata del "Alto Pilcomayo" y no del río en su totalidad.

Los protagonistas eran tres pueblos de una historia de conflictos. Las tensiones entre los pueblos matacos y los tobas ya se han mencionado arriba,[188] por varios investigadores consideradas procedente de un conflicto antiguo, posiblemente milenario, y por lo menos de varios siglos. (Thouar 1997 (1891):125). En el siglo XV, cuando llegaron los ava-guaraníes, los otros combatientes seguramente habían establecido las fronteras entre los territorios de los diversos grupos y bandas; algo que ya tenía que cambiarse de nuevo.

No sabemos en detalle lo que pasó durante los últimos siglos antes de la llegada de los españoles, pero podemos constatar que los conflictos seguían, aunque en menor escala. La "Guerra del [Alto] Pilcomayo" seguramente no ocurre solamente después de 1860, sino ha sido un conflicto más o menos continuo desde el siglo XV o XVI. Por eso, "La Guerra del Pilcomayo"

---

hjordar av hästar och kor och majsladorna äro alltid fulla. Där äro indianerna rika, ty där finnas inga vita. Så berättas det åtminstone." (Nordenskiöld 1910:149).

187 Ver M329 y M330 (en por la versión 'weenhayek de este conflicto.

188 Ver M335 y 3.14. arriba. Para los comentarios sobre la temprana división entre pueblos matacos y guaicurúes (tobas) ver 9.1. arriba.

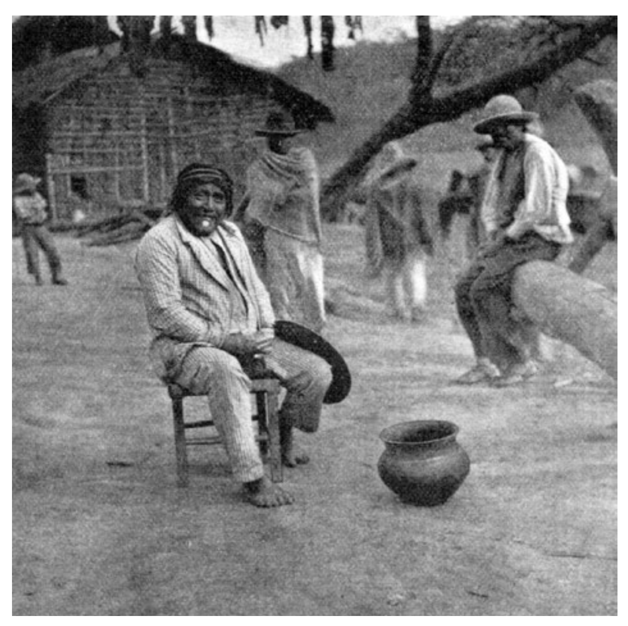


Foto 9. "El cacique ava-guaraní Mandepora" 1908. (Foto por Erland Nordenskiöld) (1910:196).

reducido a los siglos XIX y XX es una construcción de los indígenas.

Sin embargo, la idea de la guerra sirve para explicar el estado actual en el siglo XX. El resultado parece explicar que los tobas ganaron la orilla noreste del Pilcomayo, a la altura de lo que ahora es Villa Montes, mientras los 'weenhayek conquistaron la orilla suroeste del río. Los "recién llegados" ava-guaraníes ganaron el lado noreste, al norte de lo que ahora es Villa Montes.

Poco tiempo antes del inicio del siglo XX, los indígenas libraron la última batalla local en el área del Pilcomayo. De acuerdo con las fuentes indígenas,[189] una batalla principal fue un combate entre los avas y los 'weenhayek, ambos conscientes de la creciente presión que tenían a las espaldas. La guerra terminó en un punto muerto, sin vencedores ni vencidos. Parece que los avas defendieron la margen nororiental del Pilcomayo, mientras que los 'weenhayek conservaron su territorio tradicional en la margen sud-occidental. Sin embargo, ambas partes aseguraban haber ganado la guerra, y aún hoy en día se cuentan hazañas de guerra en los grupos respectivos. (Ver p.ej. 12.2.1.)

Nordenskiöld nos cuenta bastante de la subyugación de los chané por los ava-guaraníes. En la etnohistoria de los indígenas, empero, los chané y los ava-guaraníes se describen como una entidad. Para los que conocen la historia, la etnohistoria también prescinden de los otros grupos matacos y guaycurúes, p. ej. los nivaklé ('ashluslay'). Los protagonistas son los mencionados arriba: tobas, 'weenhayek y los avas.

---

189 Los datos sobre esta guerra fueron tomados de entrevistas con informantes 'weenhayek y ava-guaraníes. Ver Parte I de este libro.

> Parece que una batalla sobre el río y la pesca siempre ha habido aquí. Las tribus más fuertes se han apoderado de la fuente de comida Río Pilcomayo y han empujado a los más débiles hacia el norte del Chaco, regiones que todavía no han sido explorados y donde podríamos encontrar restos de tribus, que todavía ni siquiera conocemos de nombre (Nordenskiöld 1910:127).[190]

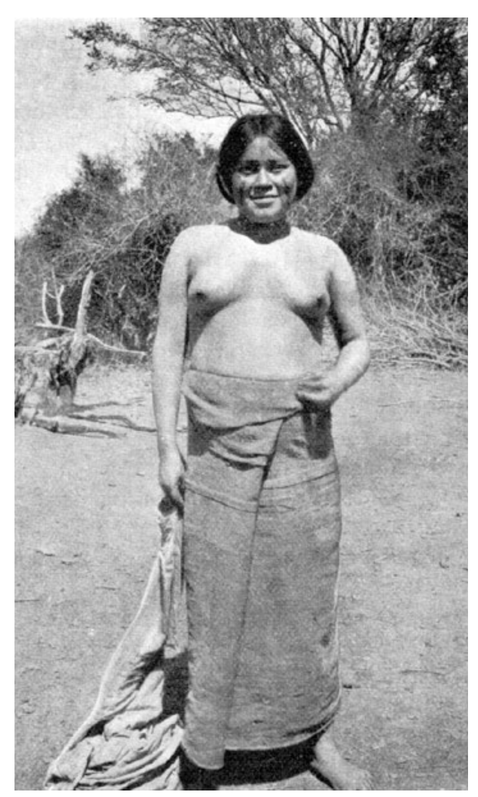


Foto 10. "Mujer chané joven desnudándose para ser fotografiada. Río Parapití" 1908. (Foto por Erland Nordenskiöld) (1910:208).

Una evidencia del intercambio bélico entre los 'weenhayek y los ava-guaraníes es que varios lugares tienen dos nombres, un nombre 'weenhayek y un nombre ava-guaraní — y estos nombres tienen un significado igual. El nombre *Capirendita* significa 'lugar de pasto alto' en guaraní y en 'weenhayek el mismo lugar se llama *'Tilakyat*, una palabra del mismo significado. (El ejemplo de *'Tilakyat* se toma como evidencia de que los 'weenhayek ganaron la guerra sobre el Alto Pilcomayo.

Una de las últimas batallas recordadas de esta guerra es el ataque por los ava-guaraníes al asentamiento 'weenhayek de Algarrobal, presentada en 12.2.1.

12.2.1. El ataque a Algarrobal

La aldea 'weenhayek de Algarrobal está todavía situada en la margen derecha del Río Pilcomayo, aproximadamente a 25 kilómetros al sudoeste

190 El texto original en sueco dice: "En strid om floden och fisket har nog i alla tider försiggått här. De starkare stammarna ha bemäktigat sig matkällan Rio Pilcomayo och trängt de svagare inåt norra Chaco, trakter, hvilka ännu äro outforskade och där vi troligen skulle kunna finna rester af stammar, som ännu ej äro bekanta ens till namnet." (Nordenskiöld 1910:127).

de Villa Montes. Si se sigue los senderos de bicicleta, la distancia aumenta a más o menos 38 kilómetros. En el siglo XXI, con la nueva carretera, se puede llegar a la aldea con jeep en menos de dos horas, o en bicicleta en cuatro o cinco horas (aprovechando los atajos). Durante la estación lluviosa a menudo la aldea queda desconectada del mundo.

Los indígenas 'weenhayek han habitado esta área al menos algunos siglos. Se dice que tres grupos *wikyi'* (es decir. una de las unidades sociales básicas de los 'weenhayek; ver Vol. 1) han habitado esta región: los *yaaphi'nalis*, los *peelas*, y los *'asqaanis*. Estas tres categorías wikyi'son las más importantes en la aldea hoy por hoy.

En el idioma 'weenhayek la aldea se llama *Hoo'o'yo'*, que significa "gallina asada" . De acuerdo con la historia oral del lugar ésta es una traducción literal del nombre que tiene el lugar en la lengua de los ava-guaraníes: *Uro-ocay*, que significa lo mismo. De acuerdo con uno de mis informantes ava,[191] este nombre data de la Guerra sobre el Pilcomayo a inicio de siglo XX.[192]

Los avas en esa ocasión sorprendieron en una madrugada a los 'weenhayek de Algarrobal y les obligaron a huir. En el acto pusieron fuego a toda la aldea, junto con las aves de corral que habían capturado. El nombre recuerda el olor de gallinas quemadas que encontraron los habitantes cuando volvieron después del ataque.

12.3. El ataque a Colonia Rivadavia, 1863

En el siglo XVII un nuevo fenómeno llegó a ser más y más común, especialmente entre los guaicurúes en territorio argentino: el *malón*, un ataque de sorpresa con saqueo por parte de los indígenas. Mendoza y Wright nos proporciona una apta explicación del fenómeno:

> El ataque armado, o malón, ciertamente fue el modo dominante de articulación entre las tribus guaycurú y la sociedad colonial blanca desde en inicio del siglo XVII hasta fines del siglo XIX. Podemos considerarlo una forma indígena de'modo de producción' que se basaba en el saqueo organizado de estancias, pueblos, pulperías, caravanas comerciales, viajeros, barcas, fortines y reducciones de otros indígenas, para apropiarse

191 Información de ava-guaraní bilingüe, nacido en Villa Montes en los años 1920.

192 Datar este incidente es muy difícil. En base de la información de mis informantes ava-guaraní y 'weenhayek parece haber ocurrido alrededor de 1900, pero también puede ser un incidente mucho más temprano.

> de ganado, armas, ropa, mercancías y prisioneros. Estos bienes fueron en parte consumidos, en parte redistribuidos en los círculos de comercio de la administración colonial. Por eso, aunque los indígenas atacaron a algunos pueblos, hicieron 'tratados de paz' con otros, donde vendieron o cambiaron lo que habían tomado. Debido a estos 'acuerdos' los colonos limitaron los saqueos y fomentaron relaciones de comercio, creando nuevos modos de consumo entre los indígenas. A la vez, los indígenas formaron alianzas intra- o interétnicas de ataque o defensa, no solamente para resistir a los blancos, sino también para atacar a otros grupos (lo que a veces hicieron, patrocinados por los colonos.) (1989:244–245).[193]

El malón por supuesto fue el resultado del tratamiento de los indígenas a lo largo de la historia. Nordenskiöld nos demuestra como los blancos entraron las tierras indígenas, robaron de ellos — y cuando ellos respondieron en la misma manera, fueron culpados:

> Es cierto que los blancos también culpan a los indígenas por robos que cometen entre sí. Ocurrió que una vez estaba en una pequeña finca a orillas del Río Pilcomayo. El dueño se había enfermado y partido. Por casualidad vi como los siervos blancos entraron en su depósito donde robaron azúcar, conservas y tela. Invitaron a un joven choroti de compartir la caza. Él se alejó con una sonrisa despreciativa. Pero cuando se descubrió el robo naturalmente se culparon a "esos indios c—s", que otra vez habían cometido un crimen. (1910:134–135).[194]

---

193 El texto original en inglés dice: "The armed attack, or malon, was certainly the predominant mode of articulation between the Guaycuruan tribes and white colonial society from the beginning of the 17th century to the end of the 19th (Fuscaldo 1982, 1985). We can consider it as an indigenous 'form of production' which was based on the organized plundering of *estancias*, towns, *pulperías*, trading caravans, travellers, vessels, forts and Reductions where other Indians lived, in order to take possession of cattle, arms, clothes, merchandise and captives. These goods were partly consumed, partly redistributed in the commercial circuits of the colonial administration. Thus, although the Indians attacked some towns, they arranged 'peace treaties' with others, where they sold or exchanged what they had taken. Due to these 'agreements' the settlers limited the plundering attacks and encouraged trading relations, creating new consumption needs among the Indians. At the same time the Indians made intra- or interethnic alliances of attack or defence, not only to resist the whites, but also to attack other groups (which they sometimes did, 'sponsored' by the settlers.)" (Mendoza & Wright 1989:244–245).

194 Säkert är äfven, att de hvite beskylla indianerna för en del stölder, som de sinsemellan begå. Jag var sålunda en gång vid en liten nybyggaregård vid Rio Picomayo [*sic!*]. Ägaren hade blifvit sjuk och rest bort. Av en tillfällighet fick jag se, huru de hvite tjänarne gingo in i

No es raro que este sistema de acusaciones y retribuciones injustas resultó en tensiones crecientes entre indígenas y blancos. En el área del Bermejo, por ejemplo, muchos pueblos matacos fueron más y más dominados por los ganaderos criollos, que avanzaban hacia el norte en números crecientes. Cuando los colonos intentaron subyugar a los indígenas wichí y convertirlos en siervos, se rebelaron. No aceptaron el tratamiento condescendiente, ni la presión creciente de trabajar como peones por los recién llegados.

En 1863 el descontento creció a una rebelión. Un contingente armado de wichí atacó la pequeña ciudad de Colonia Rivadavia a orillas del antiguo cauce del Bermejo, matando a un gran número de colonos blancos (Fock 1966/67:91). Pronto, esta masacre fue utilizada como pretexto para emprender una verdadera campaña de exterminio contra los indígenas del Chaco, en particular contra los wichí y a los tobas.

En 1870 el ejercito argentino, bajo el coronel Napoleón Uriburu, mando un contingente de soldados de a caballo, desde Jujuy a Colonia Rivadavia, con el propósito de "determinar un camino apropiado entre Salta y Corrientes". (Maeder & Gutiérrez 1995:92). La campaña se dirigió justamente por el territorio establecido desde milenos de los "mataguayos", "matacos" y "matará" (eso es wichí); siguió tanto el antiguo como el nuevo cauce del Bermejo, atacando a pueblo tras pueblo de wichí.[195] Muchos indígenas murieron por las balas y bayonetas de los soldados, mientras algunos entre los más ágiles podían escaparse. Métraux constata que después de esta verdadera guerra de exterminación, en 1872 quedaron sólo 3.000 wichí en el área (1946:234).

La creciente violencia y el número cada vez mayor de ganaderos se conjugó con un nuevo interés en el área por parte del gobierno argentino de obtener una "solución final" del problema indígena.

---

hans förrådskammare, där de stulo socker, konserver och tyg. En ung chorotiindian inbjöds af dem att dela rofvet. Med ett föraktligt småleende gick han ifrån dem. När stölden blef upptäckt, så var det naturligtvis det förbannade indianska packet eller rättare "esos indios c—s", som varit framme igen. (Nordenskiöld 1910:134–135).

195 La campaña salió de Jujuy, se dirigió directamente a Colonia Rivadavia, pasó por Pescado Flaco y La Cangallé, antes de llegar a Resistencia. (Maeder & Gutiérrez 1995:92).

12.4. La “Campaña del Desierto”, 1880[196]


Foto 11. Militares avanzado en la Campaña del Desierto 1879.

Cuando Nicolás Avellaneda subió a la presidencia de la República Argentina en 1874, se planteó como primer objetivo “civilizar” los territorios indígenas del país. La nación ya se había liberado del yugo español, había pasado por la guerra contra Brasil, varias sublevaciones o guerras civiles en las décadas 1840 y 1850, y estaba ahora en trabajo pleno de crear una nación y mejorar las vías de comunicación. A partir de 1870 las vías férreas empezaron a jugar un rol importante en esto.

Sin embargo, viendo el mapa del territorio argentina, quedaban todavía varias áreas que no estaban bajo el control nacional, entre estas zonas, el Gran Chaco. Descontando todas las poblaciones indígenas no integradas, llamaron a estas áreas “el desierto”, eso es zonas todavía no colonizadas. Por eso el presidente Avellaneda lanzó la “Campaña del Desierto” — una guerra contra todos los indígenas que no querían sujetarse voluntariamente a la “civilización” argentina.[197]

Esto resultó en que el ejercito argentino, con toda fuerza y crueldad, sistemáticamente atacó y exterminó todas las poblaciones indígenas dentro del territorio nacional, un genocidio sin muchos paralelos en la historia del mundo. Irónicamente, en libros de historia, por bastante tiempo utilizadas en las escuelas primarias argentinas, se ha descrito a Avellaneda como el “pacificador del país”. Para los indígenas sobrevivientes esta es una falsificación dolorosa de su historia trágica.

---

196 Según algunos historiadores, la “Campaña del Desierto” se inició con la “Campaña de Rosas al desierto” ya en 1833–1834. La versión más corriente es la usada en este texto, eso es que la Campaña se inició bajo la presidencia de Avellaneda en 1878. El título lleva el año 1880 porque este fue el primer año en que afectó a los indígenas del Gran Chaco. Después del éxito de la campaña, fue llamada “La Conquista del Desierto” — otro término común.

197 Un antecedente de esta campaña fue una sublevación de indígenas de las pampas argentinas en 1872 cuando atacaron a varias ciudades y mataron a 300 criollos.

El hombre que tomó la iniciativa a la "Campaña del desierto" fue el ministro de guerra del gobierno de Avellaneda, Adolfo Alsina. Sin embargo, Alsina murió antes de haber terminado con su proyecto, y fue reemplazado por el general Julio A. Roca quien aumentó las aspiraciones de aniquilar a todos los indígenas del país.[198]

La mayoría de los ataques no se lanzaron hacia el Gran Chaco, sino hacia el sur y el oeste de la capital. Fue una guerra ofensiva y sistemática. La primera parte de la campaña de Roca se llevó a cabo en 1878 y la segunda el año después. En un principio se enviaron partidas de desgaste, que atacaban los asentamientos indígenas, tomando prisioneros a los caciques o líderes más importantes. La campaña resulto en centenares de muertos y miles de prisioneros. En seis años mataron a más de 2.500 indígenas y estos fueron reemplazados por colonos, muchas veces con patrones residiendo en la capital. La mayoría de los prisioneros fueron trasladados a reservas o utilizados como siervos o mano de obra barata en ingenios azucareros y obrajes madereros. Muchas familias fueron separadas, transformando a las mujeres y a las niñas a sirvientas de la burguesía argentina.

La primera campaña hacia el Chaco Boreal se llevó a cabo recién en 1880. Anterior a eso el ejercito había establecido una serie de fortines en el Chaco Central, en una área al oeste de Río Paraná, más o menos a la altura de la ciudad de Resistencia. Ahora, bajo el comando de Luis Jorge Fontana, el ejercito recorrió casi el mismo estrecho que había hechu un decenio antes, pero esta vez desde el sur hacia el norte y terminando en Salta. Una vez más sufrieron el efecto los wichí del Río Bermejo.

El año siguiente, en 1881, Juan Solá dirigió una campaña que siguió la banda noreste del Río Bermejo, atacando por primera vez a los asentamientos de los wichí de esa zona. Sin embargo, en medio de la guerra iniciada, perdió el rumbo en los bosques chaqueños y tenía que volver hacia el sur, sufriendo derrotas y percances, hasta que se encontró con la barranca del Río Paraguay. (Maeder & Gutiérrez 1995:92–93).

En el año 1883 el ejercito argentino lanzó tres campañas contra los indígenas. En abril, batallaron contra los tobas y mocovíes en el Chaco Central, y luego se repitió casi la misma campaña, esta vez incluyendo una batalla en Napalpí contra los tobas.

198 La intención de "exterminio total" de la población indígena, o sea genocidio, ha sido muy disputada por historiadores. Sin embargo, hay evidencia de que el ejercito atacó a asentamientos con mujeres y niños solos en momentos en que los hombres adultos estaban en otras partidas, algo que no siguió los principios éticos de guerra de aquella época.

En junio el mismo año, la tercera campaña, bajo el comando de Rudecindo Ibazeta, avanzó de nuevo hacia el norte, esta vez no solo por el Bermejo, sino que del fortín Dragones subió, por el fortín Sarmiento, hasta el Río Pilcomayo. Después siguió el Pilcomayo hacia el noroeste, penetrando el hábitat ‘weenhayek, por el área de Tartagal; luego entrando en territorio boliviano “hacia Crevaux, tocó Cainza [sic!][199] y regresó hacia el sur hasta Dragones, después de 80 días de marchas y combates” (ibid.).

Menos mal por los ‘weenhayek de Crevaux, no tenían nada de atractivo para los invasores, ni siquiera asentamientos con edificios valiosos. Además corría el rumor con más velocidad que el ejercito argentino, así que aunque muchos murieron por los ataques de los soldados, la mayoría de los jóvenes y los adultos podía escapar y agruparse en otro lugar. Como siempre, un ejercito convencional tiene problemas en combatir con recolectores y pescadores o cazadores.

Un testimonio de los ‘weenhayek-wichí, David González, nos inicia en la tácticas usadas por los indígenas:

> [Los wichí] se dieron cuenta que los soldados criollos peleaban de día solamente, así que los paisanos los peleaban de noche y los soldados no sabían qué hacer, los aborígenes mataban cantidad de soldados; aunque los wichí no tenían armas de fuego, igual peleaban con palos, y de noche, entonces mataron muchos soldados. - - - ya los soldados tenían miedo, así que después de esto el Comandante pidió a los aborígenes que no sigan peleando, y ahí se terminó la guerra, pero a los aborígenes los corrieron hasta la frontera con Bolivia, en la costa del río Pilcomayo. (Segovia 2011:78).

Aunque esta narración seguramente demuestra cierta parcialidad, es cierto que los ‘weenhayek no experimentaron un aniquilamiento total, como algunos otros pueblos de la nación. Por sus tácticas guerrilleras, y por la ignorancia del terreno por parte del ejército argentino, los wichí-‘weenhayek tenían la ventaja de al fin ser dejados en paz por el ejercito.

El año siguiente, en 1884, los militares lanzaron otra campaña más, y aún más efectiva y cruel. Seis contingentes avanzaron hacia el norte tanto por el antiguo como por el nuevo cauce del Bermejo y destrozó toda resistencia nativa, excepto en las áreas más remotas.

199 Supongo que ahí se refiere a Caiza en Bolivia.

Miller constata que después de “la campaña de 1884, en la que los jefes Cambá e Inglés fueron derrotados, los Tobas abandonaron la resistencia armada a gran escala contra la expansión colonial en el Chaco” (1979:98–99). Sin embargo, habían algunas excepciones, por ejemplo el ataque “por el jefe [toba] Matolí en 1909 contra los fuertes Brown y Warnes, junto al río Bermejo, en la que los soldados de las guarniciones fueron, según se dice, decapitados. En dos semanas las tropas nacionales vengaron aquella acción, matando a Matolí y a sus principales compañeros. Algunos viejos jefes recuerdan vagamente [en los años 1970] este incidente, refiriéndose respetuosamente a Matolí como valiente y belicoso.” (Op. cit.:99).

12.5. Escaramuzas entre los mataco-guaicurúes

El etnógrafo Nordenskiöld con vasta experiencia del Gran Chaco de esta época nos ha proporcionado varios relatos de conflictos en esta región, entre estos varios dentro de los grupos mataco-guaicurúes. Si esto fue algo que pasó en este período por la razón de la presión indirecta de la expansión de los criollos (ver arriba) o si esto refleja la continuación de guerras sobre recursos naturales, como p.ej. la guerra sobre el Alto Pilcomayo, no sabemos y quizás nunca vamos a poder establecer. Las fuentes son muy precarias.

Sin embargo, lo que sabemos es que varios de los protagonistas habían recibido rifles en los ingenios de la Argentina. Nordenskiöld explica la situación en la siguiente manera:

> Una mala costumbre en los ingenios es que proveen a los indígenas con rifles. Gracias a estos pueden ellos hacer guerras victoriosas contra los que solamente tienen arcos y flechas. Algún día estas armas de fuego han de costar la vida de muchos hombre blancos ya que los indígenas del Chaco van a sublevarse una u otra vez más. En territorio argentino el cacique toba Taycolique ha aspirado sistemáticamente de armar su pueblo con rifles. Él ya ha avanzado tanto que ha empezado a descartar los rifles Remington, fuera de moda, para introducir fusiles de repetición. Taycolique ha enseñado a su gente de tirar bien. Un día pasó, con algunos de sus hombres, un lugar donde algunos blancos estaban tirando al blanco. Taycolique les desafió a una competición y sus indígenas tobas ganaron. (Nordenskiöld 1910:9–10).[200]

200 El texto original en sueco dice: “Ett riktigt ofog, som i stor skala bedrifves vid fabrikerna, är att gifva indianerna skjutvapen. Tack vare dessa föra de indianer, som varit där, segerrika

Este armamiento de los indígenas obviamente agravó algunas de las escaramuzas a guerras serias con muchos más víctimas que antes. Además indujo a los indígenas una mejor confianza. Nordenskiöld afirma que cuando Taycolique escuchó los rumores de una guerra entre la Argentina y Bolivia en 1909, tuvo consultaciones secretas con el cacique chiriguano (ava-guaraní) Mandepora y el cacique chané Vocapoy con la intención de formar una alianza poderosa contra los blancos y juntos sublevarse contra los invasores. (Op. cit.:124)



Foto 12. Jóvenes 'weenhayek jugando hockey en las playas del Pilcomayo 1908. (Foto por Erland Nordenskiöld) (Museo Etnográfico de Estocolmo).

12.5.1. Conflictos entre los tobas y los nivaklés

Cuando llega Nordenskiöld al Río Pilcomayo en 1908 visita a varios pueblos indígenas. Cuando entra en un pueblo nivaklé (a quienes él llama *ashluslay*) descubre que están en conflicto con los tobas. Los nivaklés le invitan a ser partícipe en la guerra:

> Los indígenas ashluslay (nivaklé) estaban en guerra contra los tobas y la guerra les iba mal. En toda forma trataron de seducir me de declararme en favor a ellos y con mis fusiles formar un refuerzo. Me hicieron ilusiones elocuentes como ibamos a escalpar a los hombres, tomar mujeres y

---

krig med dem, som ännu blott ha pil och båge. Dessa skjutvapen komma en dag att kosta många hvite män lifvet, ty ett eller annat uppror komma indianerna i Chaco ännu säkert att göra. På argentinskt område har särskilt tobahöfdingen Taycolique systematiskt lagt an på att beväpna sitt folk med eldvapen. Han har redan kommit så långt att han börjat öfvergifva de omoderna remingtongevären för att i stället införa repetergevär. Taycolique har lärt sitt folk att skjuta. En dag passerade han med några af sina män förbi ett ställe, där några hvite höllo på att skjuta till måls. Taycolique utmanade dessa på målskjutning och hans tobaindianer togo priset" (Nordenskiöld 1910:9–10).

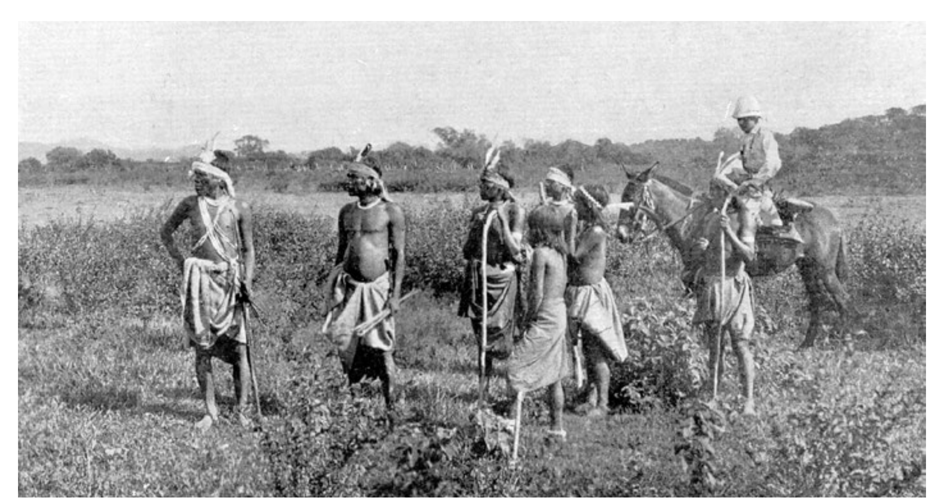


Foto 13. Jóvenes chorote interrumpidos en su juego de hockey en 1901 por la Expedición Sueca Chaco-Cordillera y su etnógrafo Eric von Rosen (Rosen 1921:87).

> niños como prisioneros, y robar una cantidad de caballos. Esto último pensaban que le iba a agradar al hombre blanco. Les prometí que iba a ayudarles con la defensa de sus pueblos, si es que iban a ser asaltados cuando estuviera yo, pero no tenía interés en participar en un ataque. (1910:18).[201]

Confiesa Nordenskiöld que estaba tentado de ser un "señor de la zona" si la campaña resultaría victoriosa, pero después de haber considerado las posibles consecuencias se decidió de declinar la oferta. Sin embargo, el incidente nos da una imagen de como pensaban los grupos indígenas de sus vecinos familiares en la época.

Sólo algunas semanas después Nordenskiöld experimentó como unos indígenas, según el rumor "indígenas matacos",conspiraron con sus anfitriones "ashluslay" para matar al investigador sueco y su compañero Carl Moberg. Aseguraron a los "ashluslay" que iban a recibir los rifles de Nordenskiöld, y así iban a tener éxito en el conflicto con los tobas, si sólo cooperaban en el asalto. Ellos mismos solamente querían la escalpa rubia

---

201 El texto original en sueco dice: "Ashluslayindianerna lågo i krig med toba och kriget gick illa för dem. På allt sätt sökte de locka mig att taga parti för dem och med mina eldvapen bilda en god hjälptrupp. De gjorde mig vältaliga förespeglingar om, huru vi skulle skalpera männen, taga kvinnor och barn till fånga och stjäla massor af hästar. Det sista trodde de särskildt, den hvite mannen skulle gilla. Jag lofvade att hjälpa till med försvaret af deras byar, om de blefvo öfverfallna, medan vi voro där, men till anfall var jag ej angelägen att gå." (Nordenskiöld 1910:18).

de Moberg para sus fiestas. Según el etnógrafo, un indígena que funcionó como su intérprete, Onásh, salvó sus vidas con sus negociaciones con los conspiradores. (Nordenskiöld 1910:23–24).

Nordenskiöld nos cuenta de los resultados actuales de este conflicto: diez "asluslay" (nivaklé) muertos y un toba matado. El último fue un explorador mandado como vanguardia para reconocer el territorio enemigo. Sin embargo, el conflicto continuaba cuando Nordenskiöld se fue y el etnógrafo estaba de pesimista: (op. cit.:121)



Foto 14. Un indígena del Gran Chaco de 1893, posiblemente guaicurú, parando con su arco y sus flechas. (Foto por Carl Lindman) (1899:69).

12.5.2. Conflictos entre los chorotes y los nivaklés

En 1908, cuando Nordenskiöld visitó a los nivaklés y los chorotes, estaban en un conflicto continuo. Sin embargo, en 1909 hicieron las paces (1910:119). Esta paz se obtuvo por medio de retribuciones por cada persona muerta, pagada en ovejas, caballos u otros regalos (op. cit.:124). La parte ganadora también pagó porque la paz no se consiguió colectivamente sino individualmente. Cuando todas las familias individuales habían recibido recompensa por sus pérdidas, entonces los pueblos dejaron de combatir.

Nordenskiöld toma como ejemplo la paz entre los 'weenhayek y los chorote el año anterior, eso es en 1908. Entonces su intérprete, Manuel Flores había funcionado como mediador y juez de paz. Él había consultado los dos pueblos y negociado la recompensa de cada familia (op. cit.:124–125).

12.6. La masacre de Algodonal, 1915

Entre todos los incidentes y guerras que han combatido o sufrido los 'weenhayek, una ocasión se ha quedado grabada en forma especial en la



Foto 15. Jóvenes 'weenhayek descansando después de un partido de hockey en las playas del Pilcomayo 1908. (Foto por Erland Nordenskiöld) (Museo Etnográfico de Estocolmo).

memoria colectiva 'weenhayek: "la masacre de Algodonal".[202] Ocurrió en los primeros decenios del siglo XX y en un fortín del ejército boliviano, probablemente en fortín de Algodonal. Tenemos algunos nombres de los que sobrevivieron: "el abuelo de Francisco Suárez" y "el abuelo de Andrés Quispe".[203] La masacre también se atribuye al gobernador de aquel entonces, Isidoro Centeno. Por eso, un informante ha calculado que la fecha de esta catástrofe 'weenhayek debería ser 1915.

En esta época los militares ya habían establecido su presencia en la ribera sudoeste del Pilcomayo. Treinta años más temprano habían empezado a edificar fortines en la ribera noreste (Mendoza 1999:2), donde en aquel entonces residían los temidos tobas y los tapietes. Poco a poco, pero con

202 Hay una serie de coincidencias con otras historias parecidas; o, se trata de motivos prestados, o, se trata de una sola historia situada en sitios distintos. En Segovia (2011:93), Valentín Palestino de La Puntana (en la frontera con Bolivia) cuenta lo que ha escuchado sobre una "Visita al cuartel boliviano de Las Conchas" "Lo hicieron de adobe y tenía 40 metros de ancho por 70 de largo, con una altura de 4 metros; en ese cuartel estaban todos los soldados. - - - los collas llamaron a la gente del lugar, que era gente trabajadora. Ellos obedecían - - - "ustedes hagan una fila" - - - al rato se sorprendieron cuando sacaron una cabeza de persona y se dieron cuenta que era la cabeza del que había entrado - - - No tenían ni armas, lo que utilizaron para matarlo era un palo. Agarraron a los jefes de estos soldados y también los mataron. Ellos buscaron a los otros soldados para matarlos y era mucha cantidad de collas. - - - es por culpa de esa pelea se pelearon entre ellos, los chulupi se enfrentaron con los wichí de Bolivia - - - [y] los wichí contra los chulupí del Paraguay." (En una nota arriba noté que el fortín de Algodonal tenía 45 metros de largo y 40 metros de ancho.)

203 En el idioma 'weenhayek no se pronuncian los nombres de los muertos, sino que uno indica la identidad por medio de términos de parentesco.

menos prisa ya que los ‘weenhayek ya fueron considerados “indios mansos” avanzaron también a lo largo de la ribera sudeste del Pilcomayo. También en algunos lugares a lo largo de esta orilla, edificaron fortines pequeños.

En los primeros años del siglo XX, organizaron un cuartel en el pueblo que ya llevaba el nombre de Crevaux, posiblemente por ser un lugar simbólico (ver 13.3. abajo). Con la llegada de los sacerdotes franciscanos a fines del siglo XIX, los militares unieron fuerzas con ellos en una expectativa de poder “domesticar” a los indígenas con la religión. Cuando estos intentos fallaron, los colonos y los militares tenían que confiarse en las armas de fuego y las encerraduras, los “fortines” de adobe. (Todavía quedan algunos restos de las paredes de fortines en por ejemplo el lugar llamado Algodonal.)

Según las fuentes indígenas, el gobernador Centeno aprobó los planes de los colonos de exterminar a los indígenas, en especial a los tobas, considerados los peores de todos. Como un paso en este proceso decidieron deshacerse de los hombres adultos ‘weenhayek de Crevaux. Regalaron al fortín de Algodonal una o varias vacas para el objetivo.

Según los informantes ‘weenhayek en los años setenta, eso es sólo sesenta años después del incidente, los hombres fueron invitados a una “fiesta de paz” en el fortín. La mayoría estaban alegres y sin sopechas ya que la relaciones entre ellos y los blancos habían mejorado el último tiempo. Sin embargo, algunos parecen haber sido más sospechosos, conscientes de la rivalidad fundamental entre ellos y los blancos. Bajo 3.9. arriba tenemos dos versiones, de fuentes distintas, relatos sumamente detallados de la fiesta que se transformó en una masacre.

En breve, los militares engañaron a los ‘weenhayek a entrar en el fortín y desarmarse, con el pretexto de celebrar una fiesta de paz. Sin embargo, habiendo sido desarmados, aparecieron soldados armados y empezaron a matar a tiros a los hombres ‘weenhayek reunidos. Algunos pocos habían escondido cuchillos en su ropa y, cuando los soldados tenían que cargar sus bocacargadores, aprovecharon de matarlos.

Según la tradición oral, sobrevivieron solamente tres hombres ‘weenhayek. Todos los otros, con muchos soldados y oficiales, murieron. Decían mis informantes que en ese día había como un riachuelo de sangre del fortín de Algodonal. Aunque los narradores indígenas siempre enfatizan el coraje de los protagonistas ‘weenhayek, parece que la traición por parte de los balncos, el mismo plan de engaño, y la cantidad de muertos (que de hecho nunca vamos a conocer) aplastaron los sueños de una vida libre sin colonos. (Alvarsson 2003:41).

Por ellos se supo, luego, en el pueblo de Crevaux, del triste acontecimiento de Algodonal en el que muchos ‘weenhayek habían perdido la vida. Uno de estos valientes fue el abuelo de Seelitha’is, don Francisco Suárez, de Villa Montes.[204]

12.7. La Expulsión de los tobas de Bolivia en 1916

Como hemos visto arriba, el pueblo guaicurú de los tobas siempre ha sido considerado una etnia belicosa y hostil. Sin embargo, según la tradición oral ‘weenhayek, los tobas bolivianos fueron vencidos y debilitados por los ‘weenhayek alrededor de 1915. (Ver 3.11.) Como en muchos otros casos, el conflicto parece basado en rumores de burla por parte del enemigo. Seguramente fue una secuela de la Guerra sobre el Alto Pilcomayo.

Estalló el conflicto, entre otras razones porque los criollos no podían distinguir entre guerreros ‘weenhayek y toba. Los ‘weenhayek habían hecho las paces con “la gente de Caiza” y esperaban continuar en paz cuando los tobas atacaron a los blancos y provocaron una venganza por parte de los criollos. Entre ellos habían algunos que no sabían distinguir entre los indígenas mataco-guaicurúes y mataron a cinco guerreros ‘weenhayek en vez de tobas. Entonces los ‘weenhayek movilizaron a todos sus paisanos río abajo y se congregaron a la altura de Villa Montes para atacar a sus antiguos enemigos.

Claman los ‘weenhayek que ganaron a los tobas en esta batalla, y mataron muchos de ellos. El odio entre las etnias era rotundo. Lo explicó un informante mío: “Por eso los tobas no pueden estar junto a nosotros, porque eramos enemigos.”[205]

Según un indígena toba de la zona, el conflicto entre los tobas y los criollos estalló con la matanza de los alemanes en Samayhuate en 1916.[206] En ese lugar, en la ribera noreste del Pilcomayo, había en aquel tiempo una compañía alemana, entre otras cosas con una tienda — algo muy raro en la zona en aquella época.

La historia originó en que uno de los caciques tobas más conocidos en esta época, Taycolí, debía dinero a un comerciante Omán Villa de

---

204 De Alvarsson 1993:53-55. Para la narración ‘weenhayek de la masacre, ver 3.9.

205 Ver M339 y 3.11. arriba.

206 Información de Tamayuqui, otro cacique toba y hermano de la víctima inicial, Taycolí, a Olle Jonsson alrededor de 1950. La nieta de Taycolí fue la esposa de Canuto Maraz, ver 14.2.3. abajo (Jonsson 1980:192–195). (Cf. Miller 1979:99).

Cururenda en la ribera noreste del Pilcomayo. Un día se encontraron en Campo Durán, cerca de la ciudad de Aguaray en le norte de la Argentina, y el comerciante reclamó su dinero. Taycolí no quiso pagar y Villa, o un ayudante d él, lo mató con su rifle.



Foto 16. "Nelagadik, cacique pilagá en 1920". (Foto por Wilhelm Hansson) (Munthe 1943:96).

Cuando supieron esto los otros caciques tobas se enojaron, no sólo con el comerciante de Cururenda, sino con todos los comerciantes blancos que constantemente engañaban a los indígenas. Entonces había un odio acumulado que ahora resultó en un ataque espontáneo a varios asentamientos de criollos, primero a Cururenda y después a la colonia alemana en Samayhuate. Los tobas mataron a todos presentes y destruyeron toda la casa. Hoy en día quedan solamente unas cruces fúnebres de hierro en el lugar.[207]

En la tradición oral de los criollos del sur de Bolivia, aún en los años 1980, habían relatos de que los tobas también estaban intentando a incendiar Villa Montes. Si esto está basado en hechos o en rumores es difícil juzgar. Lo que sabemos es que los criollos, en 1916, concluyeron que estos indígenas eran demasiado peligrosos para la región. Por eso, se movilizaron las fuerzas armadas para hacerles huir de la zona. Parece que primero fueron obligados a retirarse de la margen izquierda a la derecha del Pilcomayo, y finalmente expulsados hacia el sur (Horn 1943:8–9).

Los 'weenhayek dicen que los tobas huyeron hacia el sur, saliendo de Bolivia y cruzando el río frente a Santa Victoria, en la Argentina. De ahí se fueron algunos a lo que ahora es Tartagal y otros a Embarcación. Algunos empezaron a trabajar en los ingenios azucareros. Después de la Guerra del Chaco no quedó ni un sólo indígena toba en territorio boliviano.

207 (Jonsson 1980:195–196).

Curiosamente, el mismo año, el ejército argentino expulsó a los pilagá al territorio de los toba, al sur de su hábitat original en las orillas del Pilcomayo (Jesperson 1943:90). Estas campañas armadas de expulsión estaban en algo compensadas por la ley boliviana en contra del reclutamiento de indígenas para que trabajaran en los ingenios azucareros, aprobada en 1927 (Jesperson 1942:37).

12.8. La viruela, 1918

Después de la guerra varias epidemias de viruela asolaron la región.[208] La que conocemos por medio de los cuentos etnohistóricos parece haber estallado alrededor de 1918. Fue una epidemia a la cual los ‘weenhayek no tenían ningún tipo de resistencia. Ni siquiera los chamanes tenía ningún tipo de remedio. Según mis informantes decían: “Corran lo más rápido que puedan porque contra esta enfermedad no existe remedio. Esta enfermedad es ‘blanca’, proviene de los blancos.”

Durante estas epidemias se calculan que entre el treinta y el cuarenta por ciento de los ‘weenhayek perecieron a causa de la viruela. Pueblos enteros desaparecieron y los aterrados sobrevivientes propagaron la epidemia. Aún se cuentan en la región relatos terribles de nietos sepultando a sus abuelos, y huérfanos caminando lejanas distancias sin ser aceptados por los atemorizados paisanos.

Dicen algunos informantes mujeres que la viruela hasta cambió la política familiar. Antes de la epidemia los ‘weenhayek habían practicado varias costumbres típicas de recolectores y cazadores: casarse a madura edad y tener poca familia. Después de la catástrofe demográfica, las mujeres empezaron a decir a sus niñas que debían buscarse un hombre y dar a luz al mayor número de niños posible ya que los ‘weenhayek estaban en peligro de extinguirse.

12.9. La matanza de Misión La Paz 1920

En 1920, como resultado de una serie de incidentes entre los wichí y los criollos, dos hombres wichí se encontraron con un joven criollo montado, pastoreando las cabras de su padre. Por alguna razón que no conocemos,

---

208 Ver M344 y Parte I arriba para detalles etnohistóricos sobre la viruela. Estas epidemias no fueron las primeras. Remedi escribe que [Los “matacos”] “Tienen mucho horror á la viruela” ya en 1870 (1896*a*:413).



Foto 17. Jóvenes 'weenhayek, alrededor de 1920 (?) (Torrico Prado 1971).

ellos decidieron matar al chico y luego esconderle en el río. Obviamente ataron el cuerpo en unas ramas debajo del agua y en el proceso fueron vistos por un criollo pasando en caballo. Cuando el padre del joven criollo echó de menos a su hijo y empezó a buscarlo, el otro ganadero contó de lo que había visto. Así se descubrió el cadáver y desveló el crimen que había ocurrido.

El padre llamó a un contingente de militares para atacar el pueblo que ahora es Misión la Paz. Pero primero usó su astucia y llamó a los habitantes del pueblo bajo el pretexto de darles un buen trabajo y que después iba a carnear un animal como pago. Los wichí llegaron temprano el día siguiente, pero al llegar, el criollo, con la ayuda de los militares, se los encerraron en su casa. Después dice la historia wichí que:

> Entonces les habló, preguntó a la gente si uno de ellos era capaz de buscar al que había matado a su hijo, que le iba a dar su revólver para que lo matase y le trajera la cabeza y que si eso ocurría los iba a liberar a todos los demás.
>
> Uno se ofreció para matar y traer la cabeza y el padre del niño asesinado le entregó su revólver y el hombre se fue. Pero cuando lo soltaron, volvió a su casa, habló con su mujer y le propuso para huir. Cruzaron el río Pilcomayo esa misma noche y no regresaron más.

El padre del hijo esperó y al día siguiente, al no aparecer el que había partido, dio la orden y los milicos comenzaron a matar a todos que estaban encerrados allí. Así fue que hubo una matanza en Misión la Paz. (Segovia 2011:84).

12.10. La masacre de los tobas en Napalpí 1924

En la región de Napalpí, hacia el noroeste de la ciudad de Resistencia, la tierra fue utilizada principalmente por los colonos para cultivar algodón. Los indígenas fueron confinados en vallados, donde fueron sometidos a un régimen de explotación abordando a la esclavitud. Uno de estos vallados fue Napalpí, el nombre significa 'cementerio' en el idioma toba, su nombre oficial era de 'Colonia Aborigen Chaco'. Fue fundada en 1911 y entre las primeras familias instaladas había representantes de las etnias pilagá, abipón, toba, charrúa y mocoví.

Los habitantes de Napalpí habían comenzado a producir algodón, pero en 1924 las autoridades argentinas impusieron un impuesto del 15% sobre la cosecha de algodón, algo que creó un gran descontento y una huelga. (Cf. Miller 1979:101). En represalia los indígenas empezaron a matar animales y hacer daños a los cultivos de los colonos europeos. En junio de 1924, Sorai, un chamán indígena fue asesinado por la policía. No muchos días después, murió un colono francés, en un acto de venganza por parte de los indígenas. Luego murió un paraguayo en forma parecida. (Op cit.:108). Después de estos incidentes, y en base a muchos rumores de amenazas y de acusaciones, en especial contra los indígenas, Fernando Centeno, el gobernador de la provincia de Chaco, preparó una represión feroz y brutal de los pueblos indígenas.

Temprano en la mañana del 19 de julio de 1924, un grupo de 130 hombres, constituídos por policía, ganaderos y otros ciudadanos blancos, armados con fusiles Mauser y Winchester, se reunieron en Napalpí para la retribución. A su ayuda tenían un avión del Aero Club Chaco que los ayudó a reconocer la posición exacta de los indígenas. Muchos de ellos salieron a observar el avión que volaba más allá de las copas de los árboles. Según los testimonios posteriores los pilotos arrojaron una sustancia química que comenzó a incendiar las casas de los indígenas.

De repente atacó el grupo de blancos. Tenía ordenes de disparar al aire para asustar y hacer huir a los indígenas. Reforzados por una creencia chamánica, recordándonos espectralmente de la Danza de los Espíritus (inglés: *Ghost Dance*) en Norteamérica en 1890–1891 (Hultkrantz 1993:13),

salieron los indígenas desarmados, pensando que no iban a ser heridos, mucho menos matados.

Según los informantes de Miller, creían que el poder chamánico haría que "los proyectiles finalmente volverían para matar a los propios policías". (Miller 1979:107). Pero la fuerza espiritual no pudo nada contra los rifles mauser de los infractores. El ataque duró sólo una o dos horas. Los 130 invasores descargaron más de 5.000 cartuchos. Mataron a más de 200 hombres, mujeres y niños, hasta algunos colonos que habían cultivado simpatía por sus amigos indígenas. Los que huyeron fueron perseguidos por el avión y matados por el co-piloto. Al final, todos los heridos, entre ellos las mujeres y los niños, fueron mutilados y degollados con machetes. Se dice que los blancos cortaron orejas, pechos, testículos y penes de los muertos. También hay rumores de que violaron a algunas mujeres heridas, antes de degollarlas. Algunos de los muertos fueron enterrados en fosas comunes, otros fueron quemados. Los blancos no tenían ni una baja; ni siquiera hablan de heridos.[209]

Parece que la pandilla de ofensores poco a poso llegaba a entender de que había cometido un crimen fuera de lo aceptable, porque un mes después del asalto seguían matando a los indígenas que habían escapado para "eliminar testigos". Una mujer de 23 años, Melitona Enrique, se salvó escondiéndose en el monte durante varios días, sin comida ni agua. Ella misma recordó en una oportunidad que "los cuervos estuvieron una semana sin volar, porque seguían comiendo los cadáveres".[210]

---

209 Al final de la década de 1920 de la revista *Heraldo del Norte* declaró que: "Alrededor de las 9 de la mañana, sin disparar un solo tiro por los aborígenes inocentes [la policía] dispararon repetidas veces a corta distancia, en la que el pánico indios (más mujeres y niños que hombres) intentó atacar dando lugar a la carnicería más cobarde y feroz, y el asesinato de los heridos sin respetar ni sexo, ni edad." Para más información, ver p.ej. Martínez Sarasola 1992.

210 Más de 90 años después de la masacre de Napalpí, nadie ha sido condenado ni declarado culpable. El crimen permanece impune y las pocas tierras que quedan en propiedad de los aborígenes están siendo invadidas continuamente. La única demuestra oficial de condolencia fue en 2008 cuando Melitona Enrique, la mujer que pudo escapar, cumplió 107 años y fue celebrada en la plaza de Machagai en la presencia del gobernador Jorge Capitanich, quien le pidió perdón y le rindió un homenaje. En nombre del Estado chaqueño y en honor a los muertos y a la Sra Enrique declaró el 19 de julio "Día de los Derechos de las Poblaciones Aborígenes".

12.11. La Guerra del Chaco, 1932–1935

En los primeros años de la década 1930, fue inaugurada una carretera de Tupiza a Villa Montes. Esta era la única línea viva entre los Andes bolivianos y el Chaco Boreal. Así, que todo el comercio entre la parte andina y el Chaco que ser transportado por esta ruta. Rydén incluso afirma que la existencia de este camino hizo posible la guerra del Chaco (1936*a*:60-61).

En los años veinte habían corrido los rumores de la existencia de depósitos petroleros. El interés del gobierno en el área aumentó rápidamente tanto en Bolivia como en Paraguay. El antiguo conflicto por la frontera estatal en el territorio baldío del Gran Chaco entró de nuevo en la escena política. Adicionalmente, Bolivia abrigaba esperanzas de encontrar una salida al Océano Atlántico a través del Río Paraguay (Métraux 1946:204).

El ingreso de dos compañías petroleras agudizó el conflicto. La *Standard Oil Company* presionó al gobierno boliviano para que "limpiara el Chaco de una sola vez", y así les asegurara los derechos de perforación. De esta forma Bolivia también llegaría al Paraguay y exportaría crudo por ese río. La *Shell Oil Company* actuó más o menos de la misma manera en el Paraguay (véase v.g. Baptista 1976:447 & Nordgren & Frühling 1983:14).

En 1932 Bolivia lanzó un ataque para reclamar el Chaco. Miles de jóvenes quechuas y aymaras fueron reclutados para pelear en el frente. Fueron enviados a una región no conocida, extraña y hostil, para morir por algo que desconocían por completo. Los indígenas de las tierras bajas ni siquiera eran considerados soldados, ya que se habían corrido los rumores de que eran potenciales aliados de los paraguayos. (Obviamente esto era sólo una verdad a medias para los avas, que hablan una lengua tupi-guaraní, y están muy emparentados con la mayoría de los mestizos paraguayos; en el caso de los pueblos mataco-guaicurúes no había ninguna relación).

Inicialmente el ejército boliviano tuvo mucho éxito. Su rápido ataque tomó a los paraguayos por sorpresa. En poco tiempo habían ingresado muy adentro del Chaco. Pero toda vez que el ejército paraguayo pudo aceptar el desafío, los bolivianos descubrieron que el factor decisivo no eran los soldados, los vehículos armados o los tanques. Los indígenas de los Andes enfrentaron a escuadrones de guaraníes paraguayos, gente nacida y educada en el área, que sabían cómo conseguir agua cuando se agotaban las existencias del líquido.

El ejército boliviano se encontró con el mismo impedimento natural que había motivado el fracaso de Napoleón y Hitler en sus respectivas campañas en Rusia. Pero esta vez, en vez del frío, fue el calor y la sequía. De más de

50 000 bajas, solamente en el lado boliviano, un número extremadamente grande murió de sed (Baptista 1976:409, 446).

El ejército paraguayo ganó parcialmente la guerra porque aprovechó el conocimiento local de los diferentes grupos indígenas. Como se dijo anteriormente, los bolivianos, por otra parte, decidieron mantener a los indígenas locales fuera de combate. En diversas oportunidades, sobre todo durante los dos últimos años, se utilizó a los ‘weenhayek como guías y barqueros, pero en general se les dio provisiones y se les pidió que se mantuvieran fuera del conflicto.

La Guerra del Chaco terminó en 1935. Nuevamente se permitió a los indígenas del sur de Bolivia y del norte del Paraguay que fueran por el campo, recogiendo, cazando o pescado. pero los viejos tiempos nunca volverían. El ejército ocupó su territorio durante cinco años. Durante este período habían sido transferidos una y otra vez. Se les había asignado a grandes campamentos que no tenían el permiso de dejar. De esta forma la organización social tradicional había sido eliminada para nunca volver a ser la misma nuevamente.

El ejército había distribuido provisones a los indígenas recluidos. Así se habían introducido nuevos artículos alimenticios como el arroz, la harina de trigo, los macarrones; o nuevos estimulantes como la coca, el mate y el azúcar; bienes de consumo como bicicletas, radios, kerosene, ropa occidental, escopetas; y nuevas formas de pensar y razonar. Todo esto llegó para quedarse. La Guerra del Chaco hizo lo que nada ni nadie había podido hacer hasta entonces: introdujo a los indígenas del noroeste del Gran Chaco en la economía nacional. Desde entonces tendrían que hacer dinero, de una u otra forma, para adquirir las cosas a las que se habían acostumbrado.

Los indígenas del norte de Argentina (los pueblos matacos, los nivaklé, entre otros) fueron afectados por la Guerra del Chaco sólo indirectamente. La concentración de vehículos de los militares, de los vehículos de transporte y la presencia de comerciantes de todo tipo influyeron muchísimo también en el territorio argentino. Los efectos los describe Stig Rydén (1936*a*), que visitó esta área durante la guerra.[211]

Cuando estalló la guerra, la ciudad boliviana en el Alto Pilcomayo, Villa Montes, se convirtió de un día para el otro en un pueblo importante. Las tropas se acantonaron a ambos lados del Pilcomayo. El servicio de ferryboat entre San Antonio y Villa Montes quedó en manos de los ‘weenhayek,

211 Información adicional sobre la Guerra del Chaco proviene de Humberto Vázquez-Viaña, investigador del Instituto de Estudios Americanos, Estocolmo.



Foto 18. Dos aldeas 'weenhayek-wichí batallando en un partido de hockey en 1933. (Foto por Alfred Métraux) (1946:352, cuadro 72c).

al igual que río abajo, justo al norte de Ingeniero Juárez (op. cit.:61). Es probable que hayan estado a cargo del transporte durante algunos años antes de la guerra, y que el ejército se haya aprovechado de su experiencia.

Los generales preferían la tranquilidad y el relativo confort de Villa Montes. Esto fortaleció su posición. En noviembre de 1934 fue incluso el escenario de uno de los numerosos golpes de estado en Bolivia, el famoso "Corralito" de Villa Montes. En esta ocasión el Presidente Salamanca fue depuesto por el Alto Comandante del Ejército (Baptista Gumucio 1976:440 y siguientes).

En febrero de 1935 la guerra tomó repentinamente otra forma para los villamontinos. Hasta entonces la guerra había sido el único negocio lucrativo, ahora amenazaba a todo el pueblo conforme se iban acercando las tropas paraguayas. La batalla de Villa Montes duró 12 meses, siendo ganada finalmente por los bolivianos. Representó uno de los momentos decisivos de la última fase de la guerra (op. cit.:442).

12.11.1. La situación del Chaco boliviano después de la guerra

Cuando la guerra se terminó, en junio de 1935, se pensaba que Villa Montes tenía buenos prospectos. Como el centro más importante del Gran Chaco Boliviano, se esperaba que creciera hasta convertirse en una gran ciudad. Dos arquitectos germanos estuvieron encargados de dar nueva forma a todo el pueblo y convertirlo en una ciudad con plazas, calles anchas y bulevares.

Pero el progreso no se materializó. Después de la guerra vivían apenas 4.000 habitantes en Villa Montes. El ganado y los animales domésticos llenaban las sucias calles empedradas. Muchos extranjeros, sobre todo alemanes y "turcos" (libaneses) que habían hecho dinero durante la guerra en los años treinta, se cansaron de Villa Montes y se trasladaron a otros lugares.

Hubo algunos intentos por fomentar el desarrollo. Los norteamericanos continuaron buscando petróleo al norte del pueblo. El ferrocarril boliviano-argentino, que partía de Yacuiba y que pasaba por Villa Montes, hasta llegar a Santa Cruz (ver mapa 1) fue inaugurado en 1949. Un gran proyecto de irrigación, también fue llevado a cabo por una compañía norteamericana, dio inicio en los años cincuenta (Küng 1977:21, 30-31). Pero nada parecía cambiar el cuadro.

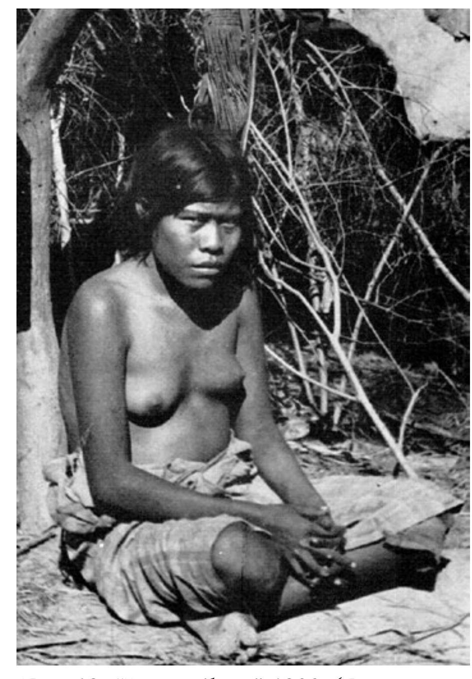


Foto 19. "Joven pilagá" 1933. (Foto por Alfred Métraux) (1946:352, cuadro 75d).

Villa Montes siguió siendo lo que había sido antes. No se encontraron depósitos de petróleo importantes. El proyecto de irrigación fracasó y fue interrumpido. Incluso un proyecto de colonización sueco tuvo que ser olvidado (op. cit.:11 y siguientes). La conexión con Santa Cruz promovía lentamente el comercio, pero aún faltaban diez años para el "Boom Cuzqueño". En los años cincuenta, de los primeros "prospectos futuros" de la "metrópolis" del Chaco sólo quedaba el gran plano de la ciudad.

Unos cuantos aserraderos se establecieron en las afueras del pueblo. La comercialización de la pesca por parte de los 'weenhayek en los años sesenta (ver más abajo) condujo al establecimiento de fábricas de hielo y aumentó el número de vehículos de transporte. En el pueblo la mayoría de la gente vivía del comercio, el comercio de mascotas y el contrabando con el Paraguay. Un buen número de personas eran profesores y empleados en las oficinas gubernamentales relativamente numerosas. Todo fue posible gracias a que Villa Montes era la única población no fronteriza de considerables proporciones en un radio de 250 kilómetros aproximadamente (ver mapa 1).

12.12. La Matanza de Rincón Bomba, 1947

Se la conoce como la "Matanza de Rincón Bomba" (o la Masacre de Rincón Bomba) al asesinato de representantes de los pueblos pilagá, toba y wichí, perpetrado entre el 10 y el 30 de octubre de 1947 por tropas de la Gendarmería Nacional en las cercanías de la ciudad de Las Lomitas.

Parece que el conflicto se inició cuando, en abril de 1947, miles de jornaleros de las étnias wichí, toba y pilagá arribaron al Ingenio San Martín de El Tabacal. Llegaron con promesas de trabajo bien pagado y resultó que de hecho recibieron menos de la mitad prometida. Por las quejas fueron despedidos del ingenio sin indemnización alguna.

Saliendo del ingenio caminaron a Las Lomitas. Ahí se concentraron más y mas indígenas, hasta llegar, según algunas estimaciones, a una cantidad de entre 7.000 y 8.000 indígenas. Por falta de comida, la situación se volvió grave en poco tiempo. Niños y ancianos pronto sufrían de hambre y algunos murieron, fomentando el descontento.

La mayoría de los indígenas se concentraron en un pueblecito fuera de Las Lomitas, llamado Rincón Bomba. Para sobrevivir las madres mendigaban de puerta en puerta en el pueblo mientras los líderes, entre ellos los caciques Nola Lagadick y Luciano Córdoba pidieron ayuda a la Comisión de Fomento y la Gendarmería en Las Lomitas. Como el presidente de la época, Juan Perón, había demostrado cierto interés por los indígenas, también solicitaron ayuda para ir a Buenos Aires para hablar con el jefe máximo del país.

La Comisión de Fomento requiso víveres de la capital, pero la carga tardó mucho en llegar y el transporte fue muy descuidado. Cuando llegó un vagón con provisiones, en los primeros días de octubre de 1974, la comida resultó defectuosa y, después de ser distribuida, causó problemas de digestión de los indígenas. Experimentaron dolores intestinales, vómitos, diarreas, desvanecimientos y temblores. Algunos, ya debilitados, fallecieron. Al poco tiempo las autoridades de la municipalidad prohibieron entierros indígenas en Las Lomitas y los indígenas empezaron a enterrar a sus muertos en el monte, cerca de Rincón Bomba.

En pocos días aumentaron los rumores de una sublevación indígena. Se enfatizó en "peligro indio" aunque no habían armas en el asentamiento. Por eso, la Gendarmería colocó ametralladoras en "nidos", en distintos sitios "estratégicos" alrededor del campamento de los indígenas. Ya estaban vigilando el sitio unos 100 gendarmes armados día y noche.

En el atardecer el 10 de octubre había un pedido por uno de los caciques, Pablito, probablemente de origen pilagá, de negociar con el jefe del escuadrón. Salió el cacique en campo abierto, acompañado por una cantidad de indígenas. Poco a poco aumentó el número de indígenas. En la luz faltante del anochecer, parece que los soldados, impregnados por los rumores del "peligro indio" interpretaron la situación como una sublevación indígena.

Como una referencia, o una defensa, reportaron testigos oculares después, muchos de los indígenas portaban retratos del presidente Juan Perón y su esposa Evita, símbolos de la esperanza que tenían en el matrimonio presidencial. Con esos en las manos se acercaron a los soldados quienes los enfrentaron con balas de las ametralladoras. Ya que se había iniciado la matanza, no quiso terminar. Fueron matados más de 300 aborígenes, hombres, mujeres y niños, desnutridos y desarmados en esa misma noche.

Para evitar testigos de la matanza, la Gendarmería tuvo ayuda de la Fuerza Aérea Argentina. Según la última, se trataba de "indios de pelea" en numero de 1.000 con los que contaba el cacique Pablito, siendo el total los integrantes de la "tribu" entre 7.000 y 8.000 aborígenes. La Fuerza Aérea mandó un avión donde se removió una puerta e instaló allí una ametralladora, con la cual disparaban a los originarios que huían por el monte luego de la matanza. Así aumentó notablemente la cantidad de muertos, por muchos estimados a unos 500 muertos — todos indígenas, y en su mayoría del pueblo pilagá.[212]

La matanza de Rincón Bomba nunca fue investigada ni juzgada judicialmente y permanece impune hasta la actualidad.[213]

212 Los diarios de la región, no muy sorprendente, dieron una versión opuesta de lo que había pasado: "El viernes último, en horas de la tarde, en la localidad de Las Lomitas, Territorio de Formosa, se ha producido un levantamiento de indios pilagás, como consecuencia de un asalto que habrían realizado estos últimos contra vecinos de ese pueblo, lo que habría obligado a intervenir a las fuerzas de la Gendarmería Nacional allí destacadas." (Diario *El Intransigente*, Salta, 12 de octubre de 1947, p. 6).

213 La mayoría de la información de este párrafo proviene de artículo de Luis Zapiola: "Matanza de Rincón Bomba" en http://www.elortiba.org/bomba.html 3 de marzo de 2013.

Capítulo 13
Exploradores e investigadores en los siglos XIX y XX

Durante la última parte del siglo XIX aumentó el interés de los científicos en el Gran Chaco, en gran medida desconocido hasta entonces. En un mundo que iba encogiéndose gracias a las comunicaciones y la expansión, esta área pasó inmediatamente a ser una de las pocas regiones "inexploradas" (véase Mapa 5). Además, adquirió poco a poco la reputación de ser una área "especialmente peligrosa" (Rosen 1921:269-270) por, como veremos en adelante, los destinos de varios de los exploradores y etnógrafos que viajaron por el gran Chaco.

En este capítulo vamos a representar los más distinguidos exploradores e investigadores del Gran Chaco y algo sobre sus contribuciones. Los presentamos en orden de apariencia en el Chaco, el año que sigue el nombre en las rúbricas representa el primer año de contacto con el área o la duración de la estadía si la conocemos.

13.1. Alcide d'Orbigny 1827–1834

Uno de los primeros científicos de hacer una expedición al Gran Chaco fue el investigador francés Alcide d'Orbigny.[214] Nació en Couëron, Francia, en 1802, hijo de un médico de barco y naturalista aficionado. La familia se mudó a La Rochelle en 1820, donde su interés por la historia natural se desarrolló mientras estudiaba la fauna marina.

En París se convirtió en un discípulo del geólogo Pierre Louis Antoine Cordier (1777–1861) y Georges Cuvier, personas que le inspiró por el resto de su vida. Por estas circunstancias, d'Orbigny se había formado como naturalista avezado y de prestigio antes de cumplir los 20 años. Dentro

214 Su nombre completo fue: Alcide Charles Victor Marie Dessalines d'Orbigny.

de poco tiempo decidió hacer una expedición a Sudamérica. Fue enviado por el Museo de Historia Natural de París para explorar la parte central y austral del continente.


Foto 20. Alcide D'Orbigny.

D'Orbigny arribó a Montevideo en 1826, con sólo 24 años de edad. Se fue a Buenos Aires en enero de 1827. Siguió por el río Paraná hasta Corrientes. Continuó su expedición hacia el Gran Chaco, donde, entre otros pueblos, visitó a los tobas y los "mataguayos" antes de regresar a Buenos Aires. En comparación con algunos de sus sucesores, viajó por el área del Chaco en el siglo XIX, sin encontrar mayores dificultades.

En 1834, d'Orbigny, después de su odisea de ocho años, volvió a Francia y empezo a producir su obra magna: los nueve volúmenes de *Voyage dans l'Amerique Méridionale* ('Viaje a la América Meridional'), una obra que sólo es comparable con los voluminosos escritos del alemán Alexander von Humboldt acerca del continente sudamericano.

D'Orbigny inicia la obra con una descripción del "hombre americano", su historia y sus costumbres. Toma como ejemplo una serie de pueblos indígenas, entre ellos los guaraníes, los araucanos, los calchaquíes y los quechuas, entre otros. Luego, siguen sus relatos de centenares de mamíferos, pájaros, reptiles, peces, insectos y crustáceos; además una cantidad enorme de plantas, y datos geológicos, paleontológicos y etnográficos.

En 1944, más de un siglo después, la parte sobre los pueblos sudamericanos fue publicada en español en Buenos Aires, bajo el título *El hombre americano*.[215] Ahí se nota la influencia de la biología y el interés

215 Hay que reconocer que una parte mínima, los apuntes de d'Orbigny sobre el idioma "mataco-mataguayo" fueron traducidos y comentados por Samuel A. Lafone Quevedo y publicados en el *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* ya en 1896. Estos apuntes habían sido llevados a Francia por D´Orbigny y permanecieron allí perdidos entre los papeles de aquel autor hasta que los encontró el señor Luciano Adam, quien se los remitió a Lafone Quevedo a su residencia de Pilciao, en Andalgalá de Catamarca.

en razas de aquella época. d'Orbigny inicia su obra con consideraciones geográficas y estadísticas, prosigue a la clasificación, en especial de rasgos físicos. Discute la mezcla de razas y presenta observaciones sobre los idiomas indígenas. Dedica una mayor parte de la obra a un tratamiento sistemático de más de cincuenta "naciones" y "tribus".

Clasifica a los mataco-guaicurúes en la "rama pampeana" y trata a los primeros bajo el título "Nación Mataguaya" y a los últimos bajo "Nación Mbocobi [*sic!*] o Toba". Aprecia el número de los Mataguayos a unos 6.000.[216] Presenta una lista de palabras "mataguayas" (1944(1839):115). En las "características generales de la "raza pampeana" vemos la influencia de la ciencia de su época:

> Color: moreno-oliva o castaño pronunciado. Talla media, 1 metro 688 milímetros. Formas hercúleas. Frente comba. Rostro ancho y aplastado. Nariz muy corta y chata, de fosas anchas y abiertas. Boca muy grande. Labios gruesos y muy salientes. Ojos horizontales, a veces cerrados en el ángulo exterior. Pómulos salientes. Rasgos masculinos y pronunciados. Fisionomía fría, generalmente feroz. (Op. cit.:237).

En cuanto al carácter observa lo siguiente: "es triste, serio, frío y reservado" (op. cit.:243). Sin embargo, cuando se trata específicamente de los "mataguayos" no dice solamente que parecen mucho a los tobas físicamente, sino que, auque "no existan palabras semejantes o parecidas a las palabras tobas", que "se percibe una cierta analogía en los sonidos y en la pronunciación" entre los dos idiomas (op. cit.:289). También "se destaca, en los Mataguayos, más alegría, franqueza y amenidad, menos soberbia, mayor disposición a conversar" (ibid.).

Según sus observaciones, los "mataguayos" "por lo común fijan su residencia en cabañas cubiertas de paja" y subsisten como "cazadores, pastores y a veces agricultores". Considera característico para el Chaco, el tatuaje (op. cit.:244). En cuanto a la vestimenta observa lo siguiente: "todos estos pueblos se atan una pieza de género o de cuero alrededor de las caderas y se cubren las espaldas con un tapado de piel de animales, sobre el cual, del lado opuesto al pelo, figuran grecas irregulares y variadas" (op. cit.:244–245).

---

216 d'Orbigny mismo dice que: "No consideramos ninguna de esas cifras como exactas, se trata de una simple aproximación" (1944(1839):241).

Una observación de mucho interés es que confirma que los pueblos matacos a mediados del siglo XIX estaban migrando hacia el este para completar sus medios de subsistencia en temporadas bajas:

> [G]rupos de Matacos y Chunupis abandonan momentáneamente sus aldeas; hombres, mujeres y niños se encaminan entonces hacia las fronteras de Salta y Jujuy, u Orán y Tarija, para alquilarse, en épocas de cosecha, a cambio de objetos que les son necesarios, y regresan luego a pasar el resto del año en sus desiertos, donde gozan en paz el fruto de su trabajo. - - - [G]oza todavía hoy de su libertad, no está sujeta a ninguna ley y, desde la conquista de América, sólo ha cambiado momentáneamente de posición. (Op. cit.:290).

En 1853 d'Orbigny fue apuntado profesor de paleontología el el Museo Nacional den Historia Natural de Paris. Murió el 30 de junio de 1857 en Pierrefitte-sur-Seine, cerca de Paris a solamente 54 años de edad.

D'Orbigny fue un naturalista erudito, quien dominó un vasto conocimiento de ciencia de su época, y que realizó importantes contribuciones en muchas áreas, incluyendo la zoología, la paleontología, la geología, la arqueología y, como hemos visto, también la etnografía. Por supuesto, después de estudiar sus textos los los pueblos mataco-guaicurúes, queda muy aparente la influencia de su época — y, en contraste a su largo viaje a Sudamérica, el corto tiempo que pasó entre ellos.

13.2. Giovanni Pelleschi 1877

Giovanni Pelleschi, en la literatura castellana, a veces denominado "Juan" Pelleschi, nació en Follonica, Italia en 1845. Su padre fue Nicola Francesco, administrador del Gran Duque en Maremma y director de las minas de Follonica y Taruffi Eufemia. Realiza sus estudios en Florencia, en primer lugar en el Colegio de San Juan Evangelista de las Escuelas Pías, después en la sección de Mecánica y Técnica en el Instituto Real.

En 1866, a los 21 años, terminó sus estudios con el título de ingeniero en mecánica y construcción. Hizo su servicio militar en la 35ª división de infantería. Luego comenzó a trabajar en la oficina de Juan Morandini de Florencia como ingeniero civil en la construcción de carreteras y acueductos.

En 1874, a los 29 años, decidió emigrar a la Argentina y se embarcó para Buenos Aires con su esposa y sus dos hijas. Comenzó a trabajar en el departamento de servicio civil, que supervisaba todas las obras públicas



Foto 21 Giovanni Pelleschi.

argentinas y que estaba dirigida por el italiano Pompeo Moneta. Ahí Pelleschi se dedicó a la planificación ferroviaria y la construcción, entre las cuales, la línea ferroviaria entre Andalgalá y Aconnquija.

En 1877 hizo una expedición por el Bermejo para determinar la navegabilidad del río. Al mismo tiempo hace una la investigación sobre la flora y la fauna de los lugares visitados y también de los idiomas y las culturas de las poblaciones indígenas de la zona. Al año siguiente, en 1878, fue nombrado "Inspector Técnico" del Ferrocarril Central Argentino (F.C.C.A.) y continuó estudiando posibles vías del ferrocarril. Entre los muchos, la que existe entre Villa María y San Rufino, diseñado con las estaciones de las líneas telegráficas y modernas instalaciones para obtener financiación inglesa.

En 1881 Pelleschi publicó un libro en italiano sobre sus experiencias de su vida en el Gran Chaco: *Otto mesi nel Gran Ciacco* ('Ocho meses en el Gran Chaco'). Lo publicó en Florencia, Italia, donde no atrajo tanto interés. Sin embargo fue traducido al inglés en 1886, bajo casi el mismo título: *Eight months on the Gran Chaco of the Argentine republic*, pero nunca al castellano.

Algunos años después, el proto-lingüista Samuel Lafone Quevedo constató que: "Antes que el señor Juan Pelleschi publicase su interesante y concienzudo libro "Ocho meses en el Gran Chaco", la lengua de los Matacos era tan desconocida para todos como eran conocidas y numerosas las tribus que la hablaban." (Lafone Quevedo 1896*c*:559).

En 1892 se estableció definitivamente en Buenos Aires y continuó ahí sus estudios de lingüística, historia y geografía llega a ser presidente del Hospital Italiano. En estos años también entra en contacto con el mencionado Samuel Lafone Quevedo, de padre inglés y egresado de la Universidad de Cambridge, pero de madre argentina y más tarde director del Museo de La Plata y de la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad de La Plata.

Lafone Quevedo estaba organizado y editando el material disponible de los idiomas mataco-mataguayos[217] y vio que el material de Pelleschi

217 Lafone Quevedo editó el material de las siguientes personas: "y se publicó en este mismo BOLETIN bajo el nombre de "Nocten" por el P. Inocencio Massei; el segundo fué el MS ya referido de d'Orbigny, y el tercero, el Mataco del P. Remedi, del Convento de Salta." (Lafone Quevedo 1896c:561–562).

constituyó un importe considerable: “Luego que leí el libro resolví entablar relación con su autor, porque en media hora comprendí que esa clase de noticias solo se escriben con abundantes notas y apuntes á la vista” (1896*c*:560). Lafone Quevedo animó a Pelleschi de organizar su material lingüístico y le facilitó otro material del mismo tema. Pelleschi se puso a trabajar y presentó una nueva versión de su material que se publicó en castellano en 1896, editado por Lafone Quevedo.

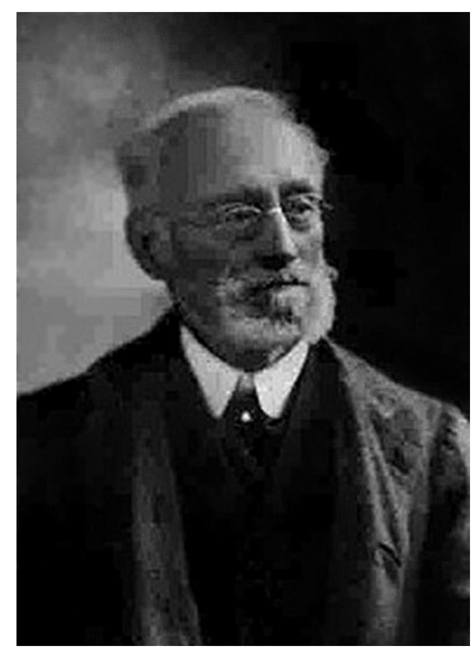


Foto 22. Samuel Lafone Quevedo.

Lastimosamente la edición y la participación de dos autores resulta en una obra bastante confusa. Es difícil para el lector saber quien es el verdadero autor de una parte particular. Sin embargo, tiene sus méritos evidentes. En esta obra se presenta, por primera vez según lo que sepa yo, en una publicación en español, el término wikyi’ (wichí) como autodenominación de este pueblo, aunque Pelleschi lo escribe *Uícquii*. Además, este autor nos proporciona un resumen muy útil de los que dicen las antiguas crónicas y manuscritos inéditos sobre los pueblos matacos.

Otro resultado de la cooperación entre Lafone Quevedo y Pelleschi apareció el año siguiente, en 1897. Se publicó también en el *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, pero de tal tamaño — 177 páginas — que hubiera podido ser una monografía por derecho propio. Se dividió en tres partes; primero una sobre la cultura general, luego una sobre los aspectos lingüísticos del idioma “mataco”, y finalmente un vocabulario “español-mataco y mataco-español”.

En la primera parte el presunto ingeniero se demuestra como buen etnógrafo. Ataca por ejemplo el prejuicio difundido de que “estos indios son muy sucios”. Anuncia que tiene “muy serias dudas” al respecto. Y para probar su posición invoca sus propias observaciones: “porque durante el verano yo los he visto tirarse al agua á ciertas horas fijas del día en gran número, así de hombres como mujeres, cada sexo en su lugar” (Pelleschi 1897:176).

Aunque se puede detectar ciertas faltas en su descripción, es evidente que demuestra una simpatía con los indígenas que se distingue claramente del asco que tenían los padres cronistas.[218] Después de haber relatado un diálogo entre dos jóvenes enamorándose dice por ejemplo: "Dígaseme empero si en este diálogo apuntado por mí no se hallan los mismos sentimientos y expresiones de la raza nuestra" (op. cit.:186).

En la segunda parte el autor relata de su trabajo de campo, forzado por las circunstancias. Después entra en la fonología, la morfología y hace algunas paradas en el sintaxis. Termina con listas de plabras y oraciones. Considerando la falta de un entrenamiento adecuado de lingüística, es algo asombroso lo que produce en esta obra.

Lafone Quevedo resume la valiosa contribución de Pelleschi en la siguiente forma: "[que anteriormente había un] vacío que correspondía á esa gran familia de dialectos á que se da el nombre de Matacos ó Mataguayos, Vejoses, Noctenes etc. de que si se quiere nada se sabía en la lingüística hasta que el Padre Remedi y el Ingeniero Pelleschi dieron á luz sus noticias, éste en 1881, aquél en 1882." (1896b:122).

En 1915, tras la entrada de Italia en la Primera Guerra Mundial, Giovanni Pelleschi se embarcó como voluntario y contribuyó al regreso de sus compatriotas a la patria para participar en el conflicto.

Pelleschi murió en la Argentina en 1922, pero está enterrado en la Toscana, Italia, según su última voluntad. Otro conocedor de la cultura de los wichí, José A. Braunstein, resume su contribución etnográfica en la siguiente forma: "La metodología de este ingeniero italiano se caracterizó por las técnicas de observación participante y una precisión extrema. Produjo etnografía verdadera por un trabajo de campo prolongado, durante el cual tuvo la oportunidad de aprender el idioma y mostrando su amor para con los indígenas." (2003:28).[219]

---

218 Escribe por ejemplo con gracia sobre su vida amorosa; confirma sus costumbres religiosas (anteriormente cuestionadas); sus ritos de pasaje y mucho más. Defiende la presunta costumbre de matar a sus prisioneros de guerra, su atribuido "amor libre", etc.

219 El texto original en inglés dice: "This Italian engineer's methodology was characterized by participant-observation techniques and its extreme accuracy. It is real ethnography with extended fieldwork, during which he had a chance of learning the language and showing his love toward the Indians." (Braunstein 2003:28).

13.3. Jules Crevaux 1881–1882

> Santiago Guzmán en una carta dirigida a Dn. Julio Crevaux sostiene que los Tobas y Matacos son “Refractarios a la civilización, su sistema es la destrucción del hombre que no sea de su raza. En esta degradante preocupación arrastran a todas las demás tribus, ejercitando como heróicas virtudes, el pillaje y la traición. Desconfíe usted, siempre de las sumisiones, pacto de alianza o tregua a que lo invitarán con frecuencia para traicionarlo con el más frívolo pretexto o sin él.” Quienes conocen como murió Crevaux podrían afirmar que esa carta era premonitoria, y que ponía en alerta al insigne explorador sobre las equivocadas virtudes de los aborígenes; sin embargo, *si se adentra un poco más en la forma cómo intentó conquistar el Chaco, en las expediciones punitivas que se organizaron, en el exterminio de poblaciones íntegras, en el despojo de tierras y bienes, se comprenderá el justo rechazo a una civilización cuyo único objetivo fue el de convertir a los salvajes en siervos y esclavos.* Civilizar, para los españoles, fue un eufemismo equivalente a servidumbre en algunos casos y en otros *exterminio*. (Ortíz Lema 1986:69; mis itálicas).

Jules Crevaux (en castellano muchas veces traducido a ‘Julio Crevaux’), nació el 1 de abril de 1847 en Lorquin, un pueblo en el noreste de Francia. Inició sus estudios de medicina en la Universidad de Strasbourg (Estrasburgo), antes de ser transferido a la escuela de medicina de la Marina francesa en Brest. En 1868 fue destinado a Ceres como un asistente médico y sirvió en Senegal, las Antillas Francesas y Guyana Francesa. Al principio de la guerra franco-prusiana en 1870, se ofreció como voluntario para servir como marinero.

Después de la guerra, completó sus estudios de medicina y obtuvo su doctorado. Fue nombrado médico jefe en el La Motte-Piquet. Fue enviado a la colonia de Guyane (la Guayana Francesa) en 1876. El interior de la colonia era prácticamente desconocido y Crevaux decidió organizar una epedición para explorar el área. En diciembre de 1877 llegó a la ciudad brasileña de Belém en un estado pobre, casi sin ropa y sin la mayor parte de sus posesiones. Los brasileros creían que era un prisionero fugado francés y se le negaron cualquier ayuda. Sin embargo, por la ayuda de un compañero francés regresó a Francia. Ahí, Crevaux hizo un recuento de su viaje a la ‘Sociedad de Geografía’ y fue nombrado ‘Caballero’ de la Legión de Honor.

En 1878 hizo una segunda expedición al interior de Guyana en agosto de 1878. Salió de nuevo hacia el interior de Guyane haciendo apuntes geográficos y coleccionando especímenes biológicos. A su regreso a Francia,



Foto 23. Jules Crevaux.

fue galardonado con la Medalla de Oro de la Sociedad de Geografía.

Su tercera expedición, en la cual participaban varios científicos, le llevó por el río Magdalena, cruzó los Andes y descendió por el río Guaviare hasta el río Orinoco. El grupo pasó casi seis meses explorando la región y recolectando especímenes botánicos. En marzo de 1881 regresó a Francia y fue nombrado "Oficial" de la Legión de Honor.

Su cuarta y última expedición le llevó al Gran Chaco. Recibió el encargo de explorar los limites del Amazonas y las cuencas de los ríos Paraguay y Paraná. Llegó a la Argentina en diciembre de 1881 y se le pidió, por representantes del Gobierno boliviano, explorar el curso superior del río Pilcomayo, desde la desembocadura de los Andes hasta Asunción. La expedición fue transportado a la frontera con Bolivia y concedió a los servicios de dos soldados de la marina para su protección.

El grupo llegó a la ciudad boliviana de Tarija en marzo de 1882. Aquí, el partido tomó una niña toba llamada Yella Petrona como guía y intérprete. Ella accedió a dirigir el partido a través del territorio de su pueblo. La expedición prosiguió al pueblo de Caiza y descubrió que los criollos de este pueblo estaban en guerra con los tobas.

A pesar del conflicto, Crevaux decidió seguir adelante y el 19 de abril de 1882 Crevaux partió de Caiza para viajar hacia el Pilcomayo. Estableció su primer centro de actividades en la misión de San Francisco (hoy Villa Montes), donde el Pilcomayo sale de los Andes. Después de fatigosas jornadas los exploradores llegaron a Teyu, en aquel tiempo un centro de los tobas. Allí instalaron su tienda y al siguiente día, el 27 de abril de 1882, prosiguieron, navegando hasta un lugar denominado Nido del Cuervo, entre Teyu y Caballo-Repotí, un asentamiento toba en el lugar que hoy en día es territorio 'weenhayek y que lleva su nombre. (Thouar 1997 (1891):9). Los integrantes de la expedición fueron invitados a la orilla del río para comer con los indígenas. Ahí, de golpe, fue emboscada la expedición y Crevaux

fue golpeado hasta la muerte. Un solo hombre, uno de los voluntarios de Tarija, pudo escapar y contar la historia.

Cuatro años más tarde, en 1886, otro explorador francés, Arthur Thouar, se encontró con la joven Yella Petrona y los asesinos de Crevaux. Entonces, dice Thouar, que Petrona admitió haber dicho a los tobas que Crevaux había llegado desarmado y que su intención fue de quitarles a los indígenas tobas sus derechos de pesca en el Pilcomayo, información que provocó el ataque. (Ver Lindman 1899:51; Rosen 1924:3; Thouar 1997 (1891):9).

Entre los libros producidos por Crevaux, podemos notar *Voyages dans l'Amérique du Sud* ['Viajes en Sudamérica'] (1882) y *Fleuves de l'Amérique du Sud* ['Ríos de Sudamérica'](1883). Naturalmente no existe una obra elaborada de su última expedición al Pilcomayo.

13.4. Guido Boggiani 1888–1904

Guido Boggiani nació en Omegna, Italia el 20 de septiembre de 1861. De su padre obtuvo, a temprana edad, un interés marcado en el arte, especialmente la pintura. Cuando tenía 17 años, y después de haber estudiado cultura general, Boggiani se fue la Academia Brera en Milano parra estudiar justamente pintura. En 1883, a los 22 años, Boggiani tuvo su prim era exhibición en el *Palazzo delle Belle Arte* en Roma.



Foto 24. Guido Boggiani.

Cuatro años más tarde, se fue a la Argentina para demostrar algunas de sus obras. En Buenos Aires se encontró con varios italianos que vivían en Paraguay. Por los comentarios sobre el paisaje y los indígenas del Gran Chaco, llegó a tener una fascinación con el Gran Chaco.

En 1888 Boggiani se fue a Asunción y pronto después inició su primera expedición al Chaco. Se fue a Puerto Casado donde se encontró con los indígenas chamacoco. Después de cinco años volvió a Italia, trayendo una colección de artefactos de mucho interés etnográfico. Ya de vuelta empezó a



Foto 25. Pintura facial caduveo 1892; retrato por Guido Boggiani. (Métraux 1946:352, cuadro 54).

escribir y publicar libros sobre sus experiencias.

En 1896 volvió a Asunción. Esta vez estaba equipado con una cámara, convencido de que la fotografía fue la única manera de representar a los indígenas y su vida que se estaba perdiendo. Al final presentó unas 500 fotografías, de interés tanto para los científicos como para el público en general. Parte de su colección fue comprada por el Mueso de Etnología de Berlin. En 1897 publicó unos breves "Apuntes sueltos de la lengua de los caduveos del Chaco Paraguayo."

Boggiani salió de Asunción con su asistente Félix Gavilán, en rumbo hacia el hábitat de los chamacocos, el 24 de octubre de 1901. Un año después escribió su última carta a su hemano Oliveira, con detalles de la expedición. Después no se escuchó nada más.

Entre octubre de 1902 y octubre de 1904 ocurrió un incidente en que murió Boggiani. La razón obviamente nunca vamos a saber. En la última fecha, una expedición organizada por la comunidad italiana de Asunción, encontró los restos de Boggiani enterrados, con su calavera partida. El hecho de que la cámara también había sido enterrada ha provocado una teoría de que fue muerto por haber sacado fotos de los indígenas. Una presunción es que su actividad había sido conectado con alguna calamidad entre los chamacocos.

Boggiani fue enterrado en el cementerio italiano de Asunción. Sus fotos y notas en Paraguay fueron salvadas por el explorador y botánico checo, Alberto Vojtěch Frič quien se fue a Paraguay unos años después y pudo recuperar una gran cantidad por medio de sus relaciones buenas con los chamacoco. Décadas después, su nieto, Pavel Frič, pudo desarrollar las fotos recuperadas y en 1997 se publicaron en el libro *Guido Boggiani — fotógrafo* con textos en checo, italiano, español, portugues y inglés (Frič & Fričová 1997).

Según Métraux, Boggiani, ha contribuido sustancialmente al conocimiento de los chamacoco y los mbayá (Métraux 1946:208).

13.5. Carl Lindman, 1892–1894

El primer científico sueco de hacer algun viaje de exploración en el Gran Chaco fue Carl Axel Magnus Lindman. Éste participó en una expedición entre 1892 y 1894. Lindman, quien firmó sus artículos con C. A. M. Lindman, era biólogo, pero más botánico que zoólogo.

Lindman nació en la ciudad Halmstad, en el sur de Suecia, en 1856 y ahí tenía su primera formación. Continuó sus estudios en el "Colegio de la catedral" en Växjö, uno de los más reconocidos colegios del sur de Suecia en esta época. Obtuvo su bachillerato allí en 1878.



Foto 26. Indígenas "lenguas" (nivaklé) del Gran Chaco fuera de su habitación 1893. (Foto por Carl Lindman) (1899:77).

Luego se trasladó a la Universidad de Uppsala donde estudió botánica y zoología. Sacó su examen de licenciatura en 1878, fue declarado docente de la Universidad de Uppsala en 1884 y defendió con éxito su tesis doctoral en 1886. Después de su doctorado, en 1887, obtuvo la posición como catedrático de instituto de historia natural y física en el Colegio Norra Latin



Foto 27. Indígenas sanapaná del Gran Chaco 1893, con arcos y flechas. (Foto por Carl Lindman) (1899:73).

en Estocolmo y se dedicó a la enseñanza.

En 1892 la Real Academia de Ciencias[220] organizó su primera "Expedición Regnell". Esta fue el resultado de una bolsa de viaje instituida por el botánico finado Anders Fredrik Regnell (1807–1884) para una estadía de dos años en "Brasil u otro país intertrópico"[221] para hacer colecciones botánicas. Fueron dos botánicos jóvenes, Carl Lindman y Gustaf Malme, que propusieron un viaje a Mato Grosso, Brasil. La iniciativa fue aceptada por la Real Academia de Ciencias y los dos hombres iniciaron su expedición.

Lindman tenía 36 años en esta época, mientras su compañero de viaje, Malme, solamente tenia 28. Los dos eran botánicos entusiastas, pero, posiblemente por la diferencia en edad, o por la competición entre los dos científicos, no se llevaron bien, algo que molestó la expedición.

El tiempo demostró que Malme era el botánico más dedicado. Llegó a escribir más de cien artículos científicos y se hizo el experto más notado de la flora sudamericana de su época. En cambio, su colega mayor, Lindman, tenía un interés más amplio y le interesaron otras cosas. A él le debemos los primeros testimonios sistematizados de indígenas del Gran Chaco, escritos en el idioma sueco; además una colección grande de objetos etnográficos.[222]

Cuando terminó la parte botánica de la expedición a Rio Grande do Sul y a Mato Grosso — muy exitosa, los dos botánicos coleccionaron más de

220 En sueco: *Kungliga Vetenskapsakademien.*

221 En el original sueco dice: "Brasilien, eller annat intertropiskt land".

222 Carl Lindman entregó como donación 111 objetos etnográficos del Gran chaco al Muse Etnográfico de Estocolmo en 1897. El texto de la colección dice: "Gåva av Lektor Carl Lindman. 135 1-111 1897.3. Argentina."

5.000 plantas — Lindman se fue a Paraguay por “cinco meses” y hizo “visitas cortas al lado del Chaco” y “por tres semanas” navegar por el Paraguay “en la balandra de vapor sueca ‘Sigrid’, que el cónsul de Suecia y Noruega en Rosario (Santa Fe) había tenido la bondad de poner a mi disposición” (Lindman 1899:46).

Lindman rinde cuenta de su excursión a solas en un artículo de 35 páginas la revista *Ymer*, de la Sociedad Sueca de Antropología y Geografía, en 1899. Aunque dedica varias páginas a su interés primordial, la botánica del Gran Chaco, también nos provee con mucha información sobre otras cosas. Un tema principal es el Río Pilcomayo — en esta época todavía un río desconocido. Describe bastante de historia de las expediciones de su época, entre ellas las de Crevaux en 1882, de Fontana del mismo año, de Feilberg en 1888 (en la cual participó un compatriota noruego de Lindman, Storm),[223] de un capitán Page en 1890, y otra, el mismo año, dirigido por el mencionado Storm.

Es notable que Lindman no juzga a los indígenas por los asesinatos de los exploradores, tan frecuentemente relatados y condenados. En vez de convenir con las quejas de los “salvajes”, dice, en forma irónica, que: “Muchos viajes a lo largo del Pilcomayo han intentado inducir miedo en alguna tribu de indígenas, los cuales se han demostrado no capaces de apreciar el valor de tales visitas de cuerpos ambulantes de argentinos o bolivianos, y por eso han actuado igual contra éstos como los indígenas mismos hubieran sido tratados en tierra enemiga” (1899:50).[224]

Luego Lindman describe la percepción del Gran Chaco en su época: “En los países circundantes, ‘El Chaco’ tiene una mala fama, como una región terrible y espantosa, envuelta en un velo místico.” (op. cit.:49). Personalmente Lindman quiere presentar otra imagen. El último tercio de su artículo, o 12 páginas, dedica a una descripción generalmente positiva tanto de la naturaleza como de los pueblos indígenas del área. Es obvio que el autor es de su época ya que los llama “hijos de la naturaleza” (op. cit.:71) y discute a fondo sus características físicas[225] — pero en otros aspectos difiere

223 En esta época estaba Suecia y Noruega en unión; algo que se disolvió recién en 1905.

224 El texto original en sueco dice: “Flere färder längs Pilcomayo hafva åsyftat att injaga skräck hos någon indianstam, som ej visat sig kunna till fullo uppskatta värdet af de påhälsningar, som den fått af argentinska och bolivianska ströfkårer, och därför förfarit emot dessa på samma sätt, som indianerna själfva skulle behandlats i fiendeland” (Lindman 1899:50)

225 Ver p.ej. Lindman 1899:72–74.

de las descripciones corrientes de la era.

Estima la población de indígenas a “varias decenas de miles” (op. cit.:70). Constata que son buenos ganaderos pero pobres agricultores (íbid). Demuestra también de que está al tanto con la lingüística de su tiempo al mencionar que se ha ubicado el idioma mocoví como un “eslabón” entre el quechua y el guaraní (íbid).

En la descripción de la apariencia de los indígenas, mencionan a los que se han adaptado a la civilización, pero también a los que mantienen sus tradiciones “originales chaqueñas”: “un pedazo de tela sobre los hombros, otro sobre las caderas; a su lado, una bolsa tejida o trabajado a punto; en la cabeza una corona de plumas de loros o de otros pájaros, y algunas veces un collar o varios collares de diversas clases.” (op. cit.:72).[226]

Después sigue con una serie de detalles de su cultura material, en especial sobre la de los tobas, lenguas y sanapaná (de los cuales hizo también colecciones etnográficas). La parte sobre pintura facial y corporal es detallada y de mucho interés; Lindman hasta la llama “perfecto”; como buen botánico también identifica las fuentes vegetales[227] (op.cit.:74–75).

Sobre el arte textil escribe lo siguiente:

> Entonces, los indígenas del Gran Chaco, o los guaicurúes, no carecen de sentido artístico ni de talento inventivo y su destreza artística en cuanto a herramientas y ornamentos no es de menospreciar. - - - Que la habilidad de los indígenas en cuanto a diseñar figuras geométricas no es solamente en base a imitación de modelos europeos, me parece de ello no hay la menor duda.” (Op. cit.:76)[228]

Aunque no cuenta con la influencia cultural de los ya ausentes jesuitas, (que podría explicar algunas semejanzas el arte textil de Europa no encontradas entre los colonos, en especial en Paraguay), es obvio que reconoce la

226 El texto original en sueco dice: “ett skynke öfver skuldrorna, ett annat kring höfterna, vid sidan en väfd eller virkad väska, på hufvudet en fjäderkrona af papegoj- eller andra fjädrar samt någon gång halsband eller halskedjor af olika slag.” (Lindman 1899:72).

227 Los indígenas obtuvieron el rojo claro de urucú (*Bixa orellana*) y azul de la fruta de “ñandipá” (*Genipa americana*). (Lindman 1899:74).

228 El texto original en sueco dice: “Chaco-indianerna eller guaicurús sakna således icke konstsinne och uppfinningsförmåga och deras konstfärdighet i fråga om redskap och prydnadsföremål är ej att förakta. - - - Att indianernas skicklighet uti t.ex. mönsterritning och textilarbeten ej beror blott på efterhärmning af europeiska förebilder, anser jag vara höjdt öfver allt tvifvel.” (Lindman 1899:76)

capacidad artística indígena.

En cuanto al futuro de los indígenas del Gran Chaco, no comparte el pesimismo de sus contemporáneos. Mantiene que, aunque sea que los indígenas hubieran sido expulsados de sus territorios originarios por la razón que sea, su ubicación presente y precaria no es una causa de "perseguirlos caprichosamente, robar su ganado y quemar sus cultivos humildes" (op. cit.:78) También rechaza la idea de que los indígenas causan su propio fin por sus vicios.

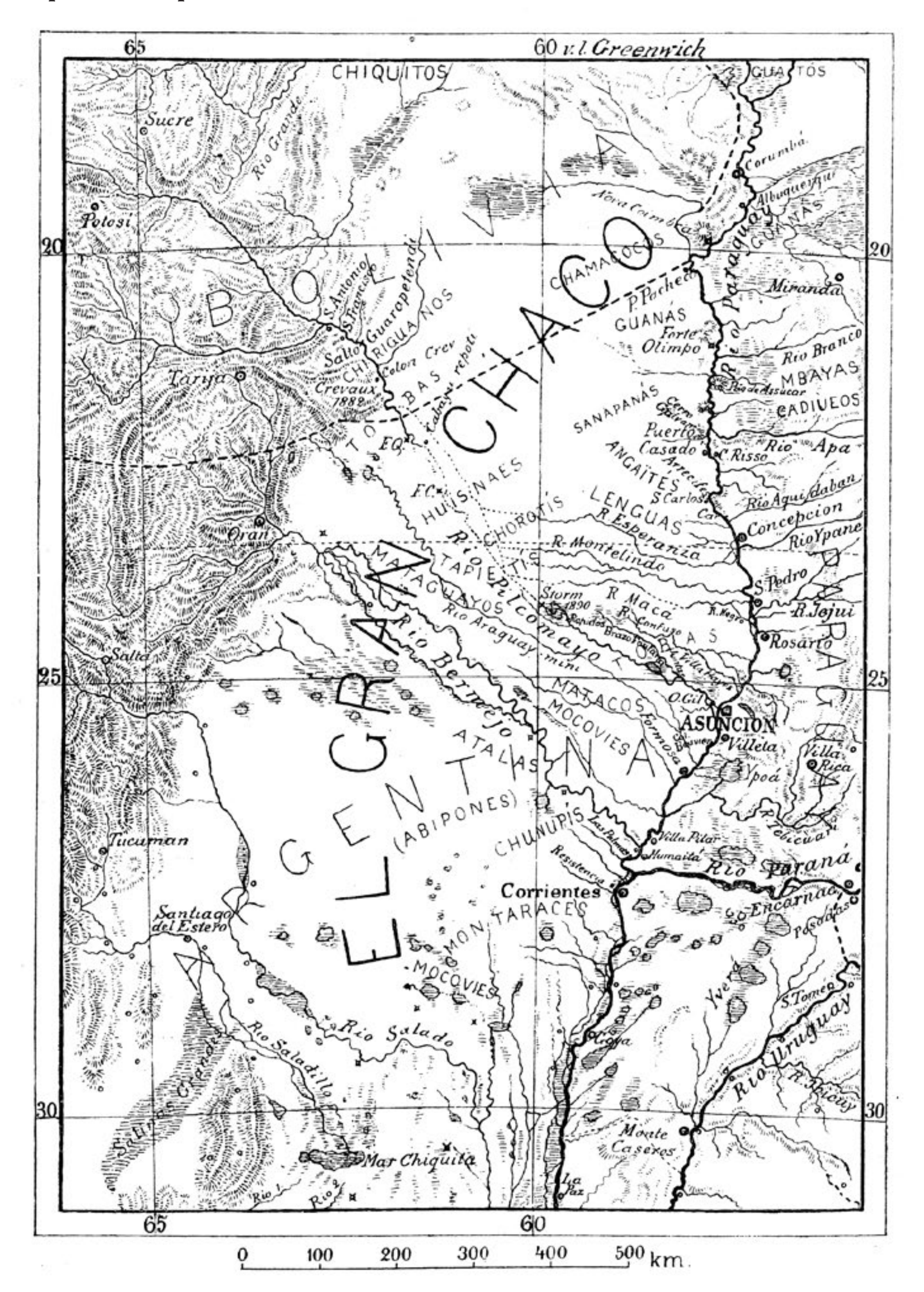


Foto 28. Carl Lindman.

> Los pocos que he visto de esta gente, testifican de un pueblo que hasta en las áridas tierras y condiciones del Chaco prosperan con fuerza y tenacidad y producen individuos bien formados, salubres y fuertes, cazadores incansables y espías de vista aguda, indomables por las condiciones naturales, que para blancos parecen ser sólo una miseria. Sus peores calamidades son (¡una historia antigua!) los atropellos y las enfermedades contagiosas que provienen de los vecinos cristianos de origen romano, quienes, o por su enorme crueldad, o por su deficiente capacidad política, han extraviado o aniquilado tantas tribus de los aborígenes americanos desde La Plata hasta el trópico de Cáncer (op. cit:78).[229]

229 Det fåtal, jag själf sett af dessa människor, vittnar om ett släkte, som äfven i El chacos [*sic!*] ofta karga lefnadsvillkor frodas med kraft och seghet och frambringar välväxta, sunda, starka individer, outtröttliga jägare, skarpsynta spejare, okufliga gent emot naturförhållanden, som för hvita framstå såsom idel umbäranden. Deras värsta olyckor äro väl (en gammal historia!) det öfvervåld och de smittosamma sjukdomar, som komma från de kristna grannarna af romansk härkomst, hvilka än genom sin oerhörda grymhet, än genom sin bristande förmåga såsom statsbildare upprifvit eller förintat så många stammar af den amerikanska urbefolkningen från La Plata ända till norra vändkretsen. (Lindman 1899:78).

Mapa 7. El mapa oficial de C. A. M. Lindman 1889.



Karta öfver *El gran chaco,* efter nyaste källor och uppgifter sammanställd af C. A. M. LINDMAN.

Seis años después de su retorno a Estocolmo, escribió el informe de sus descubrimientos botánicos de la Expedición Regnell. El libro se llamó *La vegetación de Rio Grande do Sul*.[230] Cuatro años después publicó un libro de texto educativo de botánica, algo que en 1905 resultó en su empleo como intendente y luego catedrático de botánica en el Museo Nacional de Historia Natural de Estocolmo. En 1913, Lindman fue elegido como miembro de la Real Academia de Ciencias. Se jubiló de la posición del Museo en 1923, y falleció en 1928 a los 72 años.



Foto 29. Enrique de Ibarreta.

13.6. Enrique de Ibarreta 1895–1899

Enrique de Ibarreta,[231] nació en Bilbao en 1859, en una familia aristocrática. Ingresó en la Escuela Militar de Ingenieros en Guadalajara, donde tuvo bastante éxito pero de la cual salió sin terminar sus estudios. En 1893, se trasladó a la Argentina y se estableció primero en Buenos Aires, luego en Córdoba, y después a Rosario. Trabajó como ingeniero geógrafo.

Cuando terminó su empleo, Ibarreta invitó a un ingeniero compañero, Joaquín de Posadillo, a una expedición por las tierras desconocidas del Gran Chaco. Llevaron consigo unos peones para asistirlos en lo práctico. La expedición duró ocho meses antes de que llegaran al Fortín Tostado. Sus amigos en Rosario ya habían perdido toda esperanza y habían declarado muerte a Ibarreta, se oficiaron funerales en su memoria.

En mayo de 1895, inició una nueva expedición, esta vez al alto Paraguay y la frontera con Brasil en busca de yacimientos auríferos. Al fin, el enfermo Ibarreta y sus compañeros fueron recogidos por un barco de vapor de una compañía harinera que operaba en el Paraguay.

Es posible que Ibarreta tuvo la idea de lograr la navegación del río Pilcomayo durante esta expedición. Esta fue una empresa que nunca había podido concretarse. De todos modos no podía emprender el proyecto de inmediato, así que Ibarreta se metió como voluntario en la guerra en Cuba.

230 El libro fue publicado en sueco bajo el título " *Vegetationen i Rio Grande do Sul*" en 1900.

231 Su nombre completo fue 'Pedro Enrique de Ibarreta y Uhagon'.



Foto 30. Ibarreta en un campamento de criollos.

Sin embargo, cuando volvió a Buenos Aires en 1897, formó un equipo y profesó su intención de navegar por el Pilcomayo desde el norte, en Bolivia, hacia el sur. Intento financiar su expedición con fondos bolivianos y por eso se fue a La Paz en enero de 1898. Ahí tenía poca suerte por la crisis económica boliviana, pero siempre había un interés boliviano en poder salir al Atlántico por medio de Río de la Plata, así que salió con promesas de recompensa en lotes de tierra si es que tuviera éxito.

Con el consentimiento del gobierno boliviano, y en compañía de su amigo y asistente Martín Beltrán, Ibarreta viajó hacia el Chaco boliviano y se instaló en lo que ahora se llamó Colonia Crevaux, (donde el explorador francés había sido asesinado 16 años antes). Contrató algunos peones y partió al desolado Fortín San Antonio donde comenzaron a construir dos embarcaciones que necesitaban para el viaje, un tipo de chalanas de 6 metros de largo y navegados por medio de remos. Construyeron armazones de hierro encima de las chalanas para poder protegerse del sol. Cargaron víveres para dos meses, instrumentos científicos y, conscientes del destino de Crevaux, armas de fuego.

En el mes de junio salieron en las embarcaciones, siguiendo la corriente del Pilcomayo hacia el sureste. El primer incidente serio fue un presunto ataque por parte de dos grupos de chorotes, desde ambas orillas. Entonces Ibarreta decidió usar dos granadas para asustar a los indígenas, algo que

aparentemente tuvo resultado inmediato.

Dos días después llegaron a los temidos rápidos del Padre Patiño, el lugar donde había sido asesinado el sacerdote que ha dado su nombre a los rápidos y al estero. Encontraron una cascada de cinco metros de altura, de caída casi vertical. El agua se deslizaba por una meseta de unos ochenta metros y luego había un nuevo salto de dos metros y medio. Tardaron seis días en pasar los dos rápidos, haciendo pasar las chalanas y su carga.

El 1 de agosto de 1899 Ibarreta cumplió 40 años.[232] Lo celebró con los últimos restos del anís que había traído. Sin embargo, la festividad fue acompañada con sentimientos de preocupación. No solamente el anís estaba para agotarse. El viaje había tardado más de lo pensado — y se volvía cada día más difícil. Los alimentos estaban para terminarse.

A mediados de agosto tenían que avanzar penosamente a fuerza de machete, entre la exuberante vegetación y los esteros. Habían perdido el cauce del río, la navegación se hizo imposible, escondieron las chalanas y acamparon. La zona presentaba escasa caza y los víveres ya estaban agotados. Tenían que alimentarse de la carne de un viejo caballo que podían comprar de unos indígenas. Al fin comieron uno de los dos perros de la expedición.

Realizando la gravedad de la situación, Ibarreta decidió mandar un contingente a la ciudad de Formosa para pedir ayuda. Sin embargo, el grupo se desvió, sufría de hambre, y no llegó a Formosa hasta después de tres meses de marcha. Varios murieron en el transcurso del viaje y los sobrevivientes fueron hospitalizados al llegar.

Ibarreta tenía que quedarse más o menos un año en el campamento provisional, tratando de sobrevivir, manteniendo los instrumentos científicos y las armas de fuego. Habían quedado con él un tal Telésforo Burgos, uno de los peones que estaba enfermo, y un joven de 14 años, Manuel Díaz.[233] El campamento estaba situado cerca de un asentamiento pilagá. El cacique se llamó Cubataga, y Ibarreta mantenía un trato cordial con ellos.

Un día, los hijos del cacique, Juanito y Danasagi, llegaron al campamento de Ibarreta, con el pretexto de vender una oveja. Mientras Juanito hablaba con Ibarreta sobre la venta del animal, Danagasi se acercó de atrás, y aplicó un golpe en su nuca, lesionando el cráneo y así matando al explorador que cayo boca abajo. Después degollaron los hermanos a Díaz y Burgos, y saquearon el campamento.

---

232 Se han proveído varios datos para el nacimiento de Ibarreta pero la mayoría de los autores parecen sugerir el 1 de agosto de 1859.

233 La posición del campamento ha sido determinada a 23º 30´ de latitud sur.

La historia fue conocida por unos tobas que mantenían relaciones amigables con un comerciante de la zona. Sin embargo, todos los intentos por localizar el campamento de Ibarreta fracasaron. Recién en 1900 dos hombres, José Fernández Cancio y Carmelo Uriarte, llegaron a encontrarlo, con la ayuda del cacique pilagá Isquis. Por fin hallaron también los restos de Ibarreta, identificados como los suyos por algunas piezas dentales, y los del joven Díaz. Se los llevó a Buenos Aires, donde fue sepultado en el cementerio de la Recoleta. En el lugar de la matanza colocaron una cruz de madera.[234]

13.7. Eric von Rosen, 1901–1902

Eric von Rosen[235] nació en Estocolmo, Suecia, el 2 de junio de 1879 Pertenecía a una familia acomodada y heredó el título nobiliario de conde. Cursó estudios de etnografía en la Universidad de Estocolmo (en ese momento el Departamento Etnográfico del *Riksmuseum* sueco) con el director del museo, el profesor Hjalmar Stolpe. Recibió su doctorado *a honoris causa* por la Universidad de Colonia (Köln).

En 1901–1902, participó como etnógrafo en la *Expedición Sueca Chaco-Cordillera,* una expedición que él también financió parcialmente.[236] Ésta fue dirigida por su joven compañero Erland Nordenskiöld, quien también funcionó como el zoólogo de la expedición. Robert Fries era el botánico, Gustaf von Hofsten el ornitólogo y Eric Boman el arqueólogo.[237]

---

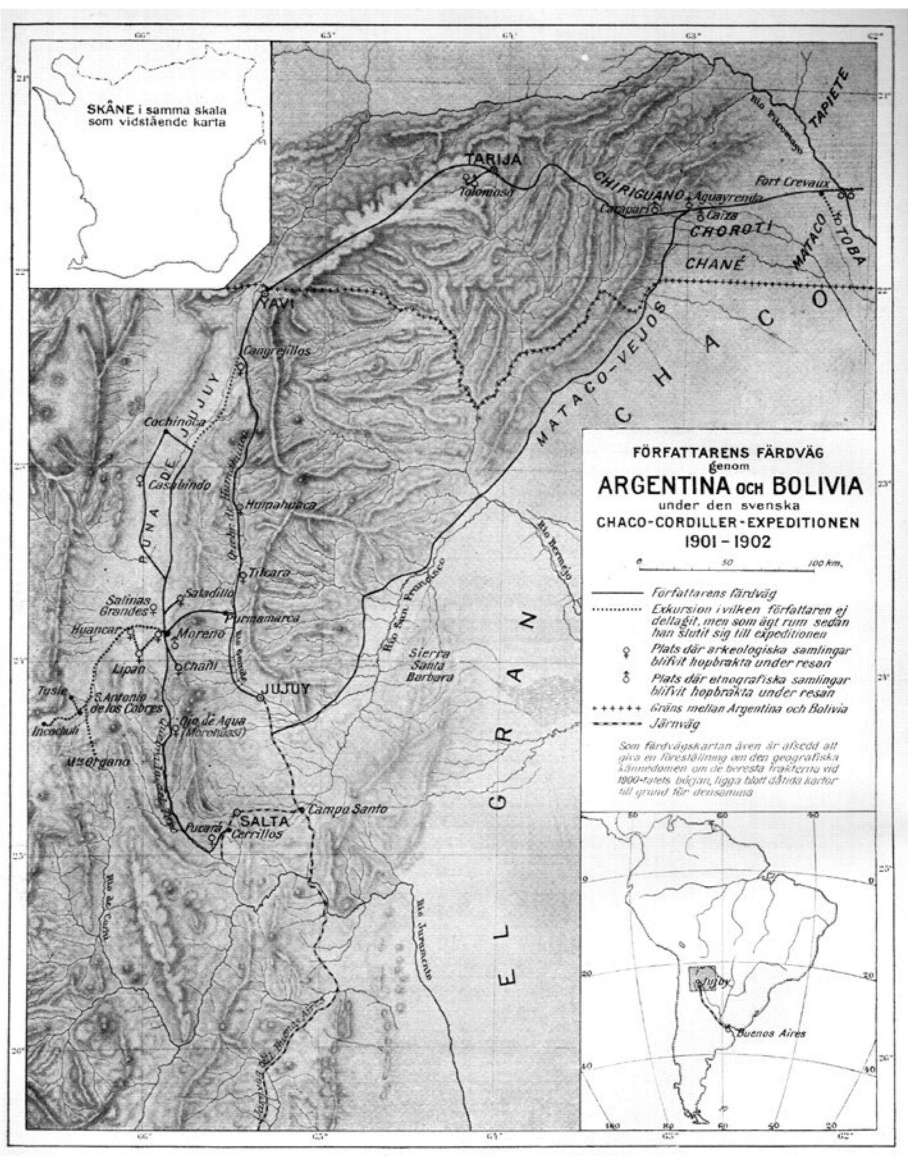
234 Eric von Rosen mantiene totalmente otra versión — que Ibarreta fue asesinado en 1901 por los tapietes mientras estaba durmiendo (Rosen 1921:189). La versión de Nordenskiöld es parecida, y posiblemente el origen de la de Rosen: “Él [Ibarreta] fue invitado a quedarse en uno de sus pueblos para recuperarse. Cuando estaba durmiendo le mataron sus anfitriones traidores. Así me contó un mataco.” El texto original en sueco dice: “Själf bjöds han af indianerna att gästa dem i en af deras byar för att hvila sig och hämta krafter. När han sof, blef han mördad av sina förrädiska värdar. Så har en mataco berättat mig.” (Nordenskiöld 1903:82). En cambio Horn nos ofrece un panorama parceido al texto arriba: “El noble explorador español Ibarreta hizo un osado viaje aguas abajo del Pilcomayo a principios de siglo. Este terminó en los esteros de Patiño. Aquí fue asesinado por el jefe pilagá Garcette” (1943:17). El original sueco dice: “den spanske ädlingen och forskningsresanden Ybarreta gjorde i början av detta århundrade en djärv båtfärd nedför Pilcomayofloden, vilken slutade i Patiño-träsken. Här röjdes han ur vägen av pilagashövdingen Garcette”. (Horn 1943:17)

235 Su nombre completo fue: Eric Carl Gustaf Bloomfield von Rosen.

236 Wassén dice que Rosen financió “una gran parte” (sueco: ‘*till stor del*’) (1992:23). La expedición se llamó ‘*Svenska Chaco-Cordilleraexpeditionen*’ en sueco.

237 Parece que también participó, por lo menos en una etapa, un tal Oscar Landberg.

Mapa 8. El mapa oficial de la Expedición Sueca Chaco-Cordillera 1901–1902.



La expedición salió en barco desde Estocolmo hacia Buenos Aires en marzo de 1901, pero Rosen no se incorporó hasta agosto el mismo año, cuando los otros ya estaban en la ciudad de Salta. De ahí la expedición cruzó el Chaco boreal y el Río Bermejo, pasó por el territorio de los "mataco-vejos", entró en el Chaco boliviano, siguió el Río Pilcomayo, visitó el hábitat de los 'weenhayek y los chorote, subió a la cordillera, pasó por Tarija, y volvió a la Argentina por la ruta de la cordillera y hacia el sur por

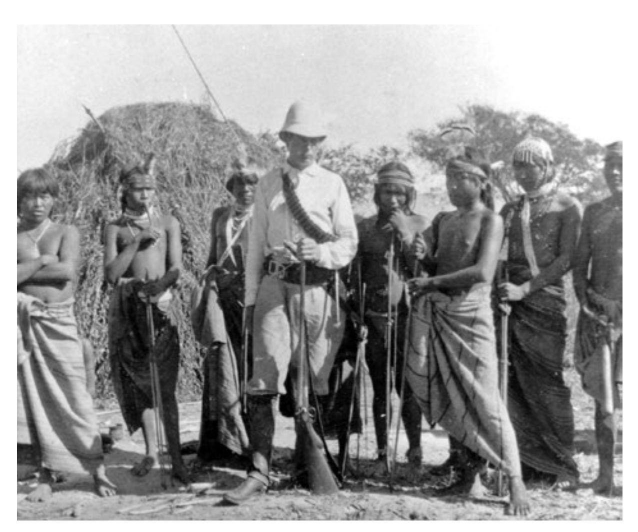


Foto 31. Eric von Rosen se encuentra con chorotes en Bolivia durante la Expedición Sueca Chaco-Cordillera 1901.

Puna de Jujuy.

Entre las etnias en el Gran Chaco, Eric von Rosen tomó un interés especial en el pueblo chorote, aunque también visitó a los pueblos nivaklé, wichí y ‘weenhayek. Una razón por su preferencia fue que anterior a su llegada, Nordenskiöld quien todavía era zoólogo, ya había hecho una colección etnográfica de los “matacos” (Rosen 1906 (1904):3).[238] Para Rosen la posibilidad de tener un “objeto de estudio único” fue de concentrarse en otro pueblo.

En su obra de 1921, *Bland indianer* (‘Entre indígenas’), tenemos un relato de como era la interacción comercial entre el etnógrafo, ocupado en hacer colecciones etnográficas, y los indígenas:

> “troqué el arco, las flechas y el collar del hombre, y le pagué bien en perlas de vidrio. - - - Sería vergonzoso decir que los indígenas cobraban caro por sus pertenencias. Nuestras buhonerías, como baratas perlas de vidrio, espejos de bolsillo y cuchillos, evidentemente representaban valores considerables para estos salvajes, porque por un pequeño, redondo espejo de bolsillo, que valía como 10 centavos (‘*öre*’), uno podía adquir un arco y una docena de flechas, y por un cuchillo de 75 centavos una magnífica manta de lana (Rosen 1921:27)[239]

---

238 Rosen lo explica en la siguiente forma: “*from the Mataco---Nordenskiöld had made a valuable collection before I joined the expedition*” (1906:3).

239 El texto original en sueco dice: “jag bytte till mig mannens båge, pilar och halsband samt betalade honom bra med glaspärlor. - - - Det skulle vara synd att säga, att indianerna voro dyra på sina tillhörigheter. Våra kramvaror, såsom billiga glaspärlor, fickspeglar och knivar, representerade tydligen mycket stora värden för dessa vildar, ty för en liten, rund fickspegel, värd 10 öre, kunde man förvärva en pilbåge med ett dussin pilar, och en präktig indianmantel av ylle gavs i utbyte mot en ‘sjuttiofemöreskniv’.” (Rosen 1921:27).

En esta manera Eric von Rosen coleccionó una gran cantidad de artefactos etnográficos,[240] armas, herramientas, utensilios de cocina y adornos varios; hasta un cántaro de barro "lleno a mitad de agua" y usado como tambor y que luego provocó mucho interés por parte de su colega Nordenskiöld (Nordenskiöld 1910:105).



Foto 32. Eric von Rosen.

Pero aparte de la documentación etnográfica y la relación comercial inevitable, Eric von Rosen también interactuó con los indígenas en otra forma. En una sección de su libro sobre la expedición, el compañero Nordenskiöld nos cuenta de que Rosen había organizado "una competición de arco y flechas" entre los jóvenes chorotes. También nos informa del resultado: "Ganó primero precio un indígena alto con su cara pintada de rojo."[241] (Nordenskiöld 1903:70).

Sin embargo, ésta fue una época de muchos incidentes. Crevaux había sido matado cerca del campamento de la expedición sólo 19 años antes; Ibarreta había sido matado dos años antes y Boggiani fue matado durante el segundo año de la expedición sueca. Esto marcó la interrelación de las dos partes. Así que cuando



Foto 33. Un hombre 'weenhayek de Crevaux 1901. (Foto por Eric von Rosen).

240 Eric von Rosen, con la ayuda de su compañero Nordenskiöld hizo una colección enorme para el Museo Etnográfico de Estocolmo: de 7.324 números (en su mayoría artefactos u otros objetos) etnográficos, arqueológicos y osteológicos. Rosen contribuyó con 401 números de los chorotes, 10 de los tapietes, 114 de los tobas y 83 de los chiriguanos. Además hizo una colección en conjunto con Nordenskiöld de 71 números de los matacos." (Sin embargo, ya en esta temprana expedición, Nordenskiöld demostró su dedicación a la etnografía. Antes de la llegada de Rosen, él solo coleccionó 294 números de los matacos!)

241 El texto original en sueco dice: "bågskyttetäflan mellan indianerna...En stor, rödmålad indian får första priset" (Nordenskiöld 1903:70).

se había hecho amigos con los chorotes, el trabajo etnográfico y las relaciones sociales resultaron fáciles y sin dramática. Cuando iba a visitar a los ‘weenhayek, empero, llevó consigo algunos soldados bolivianos, como escolta y los ‘weenhayek reaccionaron a su manera:



Foto 34. Un joven chorote con palo y arco. (Foto por Eric von Rosen).

> Los indígenas matacos quemaron sus chozas en el Pilcomayo cuando habían escuchado de sus espías que yo, con algunos pocos soldados bolivianos, estaba marchando en la dirección de su pueblo. Cuando llegué al sitio de la aldea encontré, en lugar de chozas, sólo un número de montones de cenizas humeantes.[242] (Rosen 1924:48).

En sus varias obras basadas en su trabajo de campo en 1901–1902, Rosen nos ha proporcionado información importante en varios campos, por ejemplo sobre el intercambio entre el Gran Chaco y los Andes (Rosen 1921:183). Además nos ha facilitado información sobre cultura material, técnicas de caza, pesca, recolección, horticultura, migraciones de trabajo, trueque, y — de sumo interés — lo que parece ser el inicio de la cestería que décadas después llegó a ser importante para la economía de los ‘weenhayek. Rosen observa p.ej. que se basa en la misma técnica que la cerámica (1921:206).

Para el Congreso Internacional de Americanistas en Stuttgart en 1904 escribió un pequeño libro sobre los chorotes (Rosen 1904). Aunque fue aceptado como parte de la publicación oficial del Congreso (Rosen 1906), Rosen nunca estaba contento con este primer intento. Lo describe como una obra precipitada (Rosen 1924:10).[243]

---

242 El texto original en inglés dice: “the Mataco indians burnt their huts on the Pilcomayo when they had learnt from spies that I, with a few Bolivian soldiers, was marching in a direction towards their village. When I arrived at the site of the village I found, instead of huts, only a number of smoking ash heaps.” (Rosen 1924:48).

243 La cita original, en inglés, dice: “My first description of the Choroti must nevertheless be looked upon as a work done in some haste” (Rosen 1924:10).

Después de casi dos décadas de análisis, e inspiración y ánimo de Nordenskiöld y Rafael Karsten, Rosen publicó su obra más destacada en 1921: *Bland Indianer* ('Entre indígenas'). Los capítulos etnográficos fueron posteriormente traducidos al inglés para el Congreso Internacional de Americanistas en Gotemburgo en 1924 (donde Nordenskiöld funcionó como presidente) y publicados como un libro de arte, bajo el título de "*Ethnographical Research Work During the Swedish Chaco-Cordillera Expedition 1901–1902*". Esta última versión se publicó póstumamente en Tucumán, posiblemente por medio del amigo suyo Alfred Métraux, en 1957.



Foto 35. Un hombre chorote frente a su vivienda 1901. (Foto por Eric von Rosen).

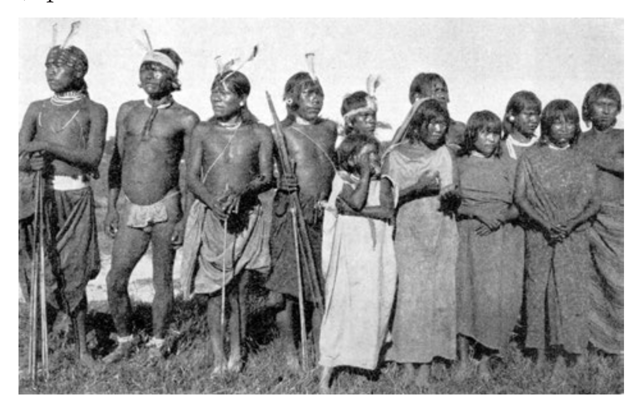


Foto 36. Retrato de jóvenes chorote en 1901. (Foto por Eric von Rosen).

Pero el interés etnográfico de von Rosen no se limitó a Sudamérica. En 1909 von Rosen dirigió su segundo viaje exploratorio, esta vez por el Nilo Blanco. Su viaje de estudios más importante, sin embargo, iba a ser la *Expedición Sueca Rhodesia-Congo*, entre 1911 y 1912. Durante este viaje visitó "el pueblo de las marismas", los batuas (*batwas*), y trajo documentación única de esta parte de África, en forma de excelentes fotografías y grandes colecciones etnográficas a los museos de Gotemburgo y Estocolmo.

Rosen fue un etnógrafo típico, poniendo mucho más trabajo en documentación auténtica que en análisis. También fue un excelente fotógrafo y tenía un instinto para el dibujo, por lo cual sus obras están bien

ilustradas y de esta manera su trabajo de base en pueblos como los chorotes y los batwas son invaluables. Por eso no es una bravata clamar que debemos la primera documentación fotográfica genuina de los indígenas del Chaco Boreal a Eric von Rosen.

El interés genuino de von Rosen en la etnografía se observó también después de su muerte en 1948, ya que su servicio fúnebre en la iglesia de Helgesta comenzó al ritmo de una marcha inca grabada por él en el valle de Tarija, Bolivia, en 1902.[244] (Wassén 1967).

13.8. Erland Nordenskiöld, 1901–1902, 1908–1909, 1913

Erland Nordenskiöld[245] nació en Tveta, cerca de la ciudad de Södertälje en Suecia, el 19 de julio de 1877. Era el hijo del famoso barón Adolf Erik "Vega" Nordenskiöld, quien completó la primera navigación exitosa del "Pasaje Noreste"[246] 1878–1879 y así obtuvo una fama mundial. También se destacaron su hermano Gustaf, quien "descubrió" las ruinas de Mesa Verde en Estados Unidos y su primo Otto Nordenskjöld a lo cual nombraron un lago en el sur de la Argentina.

Para los hijos de esta familia fue casi mandatorio llevar a cabo algo "grandioso", como por ejemplo descubrimientos o por lo menos viajes de exploración. Bien conciente de de su pasado y de su destino, Erland se fue al instituto privado más renombrado de Estocolmo, la Escuela Beskowska, pero obtuvo su grado de bachiller como alumno libre en Falun. Luego siguió a la Universidad de Uppsala para allí sacar su licenciatura en filosofía y letras con zoología como una especialidad en 1898.

Muy pronto después de su graduación emprendió su primera expedición a Sudamérica, en 1899. Este viaje fue motivado a raíz de que su primo

---

244 Sus obras principales etnográficas son: *The Chorotes Indians* (1904); *Från Kap till Alexandria* (1912); *Träskfolket* (1916); *En förgången värld* (1919); *Bland Indianer* (1921); *Ethnographical Research Work of the Swedish Chaco-Cordillera Expedition* (1924a); *Popular Account of Archaeological Research of the Swedish Chaco-Cordillera Expedition 1901–1902* (Stockholm 1924b); *Did Prehistoric Egyptian Culture Spring from a Marsh Dwelling People?* (1929). *Un mundo que se va. Exploraciones y aventuras entre las altas cumbres de la cordillera de los Andes* (Tucuman: 1957).

245 Su nombre completo fue Nils Erland Herbert Nordenskiöld.

246 El "Pasaje Noreste" en el Ártico, es el nombre de una ruta de navegación que une el océano Atlántico con el océano Pacífico a lo largo de las costas del norte de Rusia. El sobrenombre o apodo de A. E. Nordenskiöld proviene de su barco que usó en esta travesía se llamó justamente 'Vega'.

Otto, unos años antes, había traído a la casa restos de un extinto perezoso durante una expedición al sur de la Patagonia. Erland obtuvo la la misión de profundizar la investigación sobre la fauna de esa región.

Sólo dos años después estaba para participar en la *Expedición Sueca Chaco-Cordillera* (1901–1902), con Eric von Rosen (ver arriba), en esta ocasión todavía como zoólogo, pero fue durante este viaje que se despertó el interés de Nordenskiöld por los indígenas y su cultura. Desde este momento, fue siempre el etnógrafo y el amigo de los indígenas. Algunos de sus pensamientos se puede discernir de la cita de su primer libro sobre el Gran Chaco que resuena de una tragedia poética:

> El Chaco no es más como antes, tramo a tramo el territorio de los salvajes disminuye. El salvaje es forzado a migrar hacia cada vez más inhóspitos lugares. Tiene que luchar o entregarse. O aliarse con los animales salvajes, ponerse en pie de guerra contra los blancos o entregarse a ellos, trabajar para ellos, comer el maíz y beber el aguardiente de ellos. Tiene que sucumbir. Los niños y sus ultrajadas hijas serán los únicos que sobrevivirán. En el matorral será baleado si no se encuentra para moler azúcar y ser el servidor de los servidores del patrón (1903:25-26).[247]

Después de la expedición de 1901–1902, a la cual volveremos, no tardó más que dos años antes que Erland Nordenskiöld se encontrara de nuevo en América del Sur. El objetivo en esta oportunidad fue la alta meseta peruano-boliviana al sur, este y norte del lago Titicaca, así como sobre todo las laderas de la cadena montañosa andina hacia la selva entre los ríos Madre de Dios y Beni. El viaje se hizo durante 1904 y la primera parte de 1905. También en esta ocasión el resultado fue fecundo en colecciones arqueológicas y etnográficas de los pueblos indígenas como *aymara*, *quechua*, *yamiaca* y *atsahuaca*, para la sección etnográfica del Museo Nacional de Historia Natural.

En su diario de trabajo de campo de 1905 tiene un borrador de una carta a su madre en Suecia, donde también vemos las emociones contradictorias

247 El texto original en sueco dice: “Chaco är ej mer som förr, bit för bit minskas vildarnas jaktmark. Vilden drifs mot allt ogästvänligare trakter. Han tar för mycket plats. Han måste strida eller gifva sig. Endera alliera sig med de vilda djuren, taga upp striden mot de hvita eller gifva sig åt dem, arbeta åt dem, äta deras majs och dricka deras brännvin. Han måste gå under. Barnen af hans skändade döttrar skola vara de enda, som lefva kvar. I snåren skall han bli skjuten, om han ej finner sig i att mala socker och vara mammons tjänares tjänare.” (Nordenskiöld 1903:25-26).

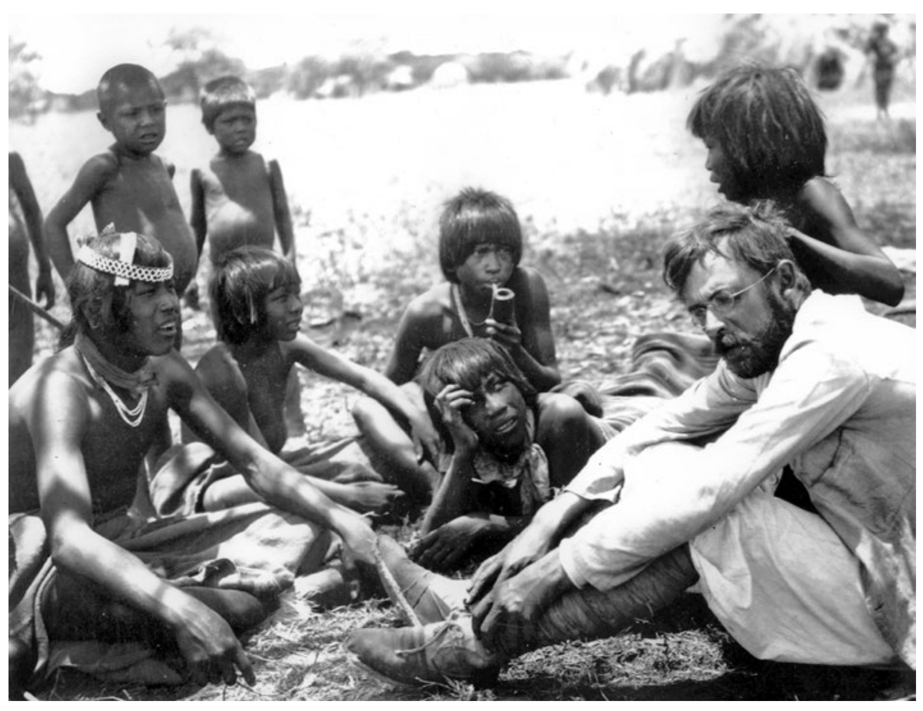


Foto 37. Erland Nordenskiöld entre amigos ashluslay (nivaklé) 1908. (1910:vi).

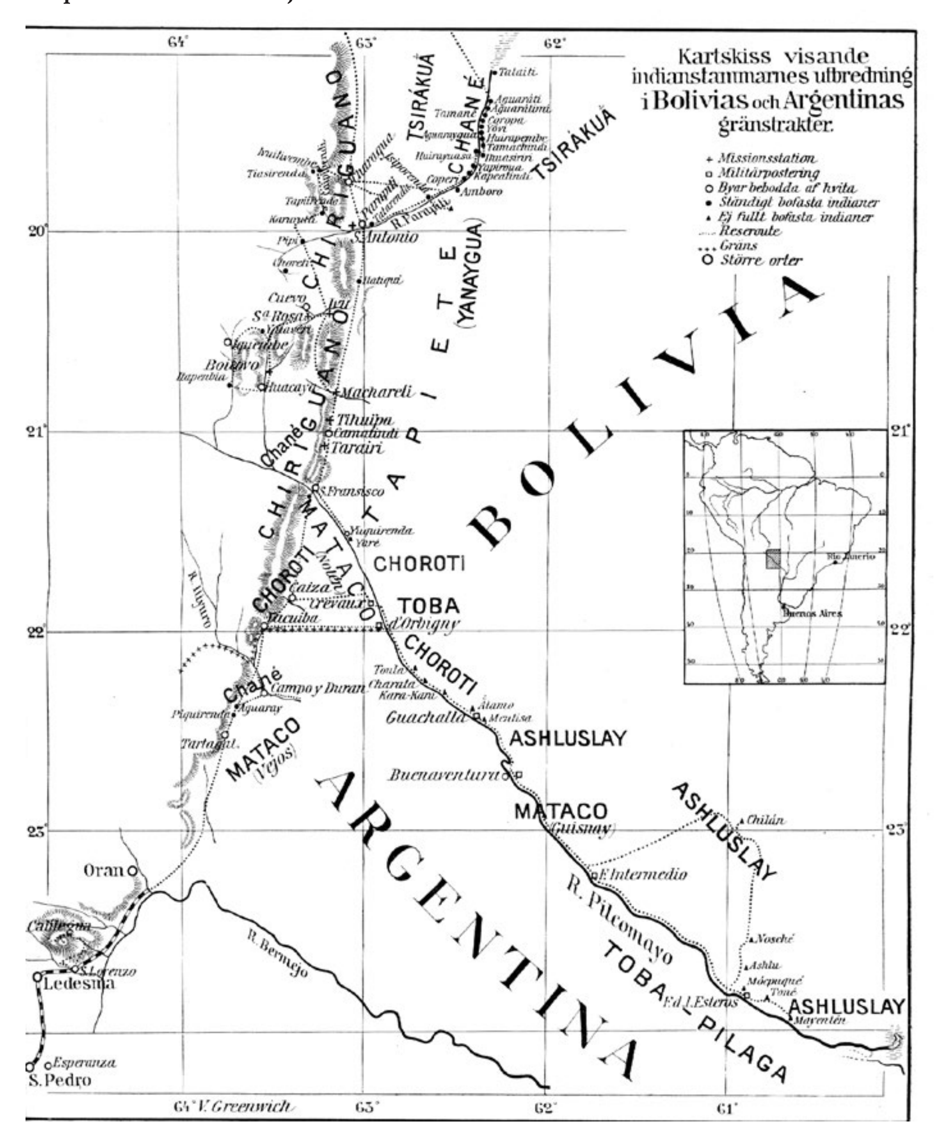
del joven etnógrafo. En esta cita parece que considera casarse con la joven y bella indígena Tamutsi:

> Yo he sido invitado a quedarme para siempre en la tierra de los atsahuaca, a tomar por esposa a la salvaje Tamutsi. Tamutsi es una hermosa niña con finos rasgos, cabello negro, resplandecientes ojos oscuros sombreados por largas cejas y una maravillosa tez morena. Nosotros habríamos construido una cabaña de hojas de palmera, habríamos tenido chacras cultivadas con plátano, yuca y camote. Yo habría ido a la caza y a la pesca, habría entrado en la espesura y disparado balas mortíferas. Yo habría enseñado a los atsahuaca a soplar la cerbatana y el uso de flechas envenenadas. Y pobre de los blancos que se hubieran atrevido a entrar en el territorio atsahuaca! Quizás yo debería haberme quedado en nombre del sosiego y del odio.[248]

248 Cita del diario de Nordenskiöld, citada en Isacsson 1992:36. El texto original en sueco dice: "Jag har blivit erbjuden att stanna för alltid i atsahuacanernas land, att få vildinnan Tamutsi till hustru. Tamutsi är ett vackert barn med regelbundna drag, svart hår, mörka granna ögon skuggade af långa ögonbryn och en härligt ljusbrun hy. Vi skulle ha byggt oss en hydda af palmblad, haft åkrar med bananer och mandioka och sötpotatis. Jag skulle gått

Se nota que el joven etnógrafo ya empleó sus conocimientos etnográficos en una forma aplicada. Sin embargo, este no fue el destino de Nordenskiöld. Volvió a su patria para trabajar en forma más global por los indígenas americanos.

Mapa 9. La ruta de viaje de Erland Nordenskiöld 1908–1909.



på jakt och fiske, smugit i snåren och sändt dödande kulor. Jag skulle ha lärt atsahuacanerna blåsröret och pilgiftet och ve sedan de hvite som vågade sig in i Atsahuacanien! Kanske hade jag bort stanna för den stora fridens skull - och för det stora hatets skull.”



Foto 38. Nordenskiöld fue el primero en emplear un indígena amerindio como asistente en el Museo de Gotemburgo: Rubén Pérez Kantule de los cuna, Panamá.

En febrero de 1908, Nordenskiöld pudo, gracias a la generosidad de su amigo Arvid Hernmarck, embarcar en una nueva expedición hacia América del Sur. Esta vez Nordenskiöld tenía la intención de viajar sólo, sin las molestias de una expedición grande, para poder quedarse como un indígena entre los indígenas; eso es para hacer lo que ahora se llama "trabajo de campo" en la antropología cultural.

Salió de Suecia en rumbo a Buenos Aires, luego dirigiéndose hacia el norte argentino, con una parada en el ingenio azucarero La Esperanza, y luego hacia los territorios indígenas del casi desconocido Chaco Boreal en el río Pilcomayo. Ahí se quedó por un buen tiempo, hantes de continuar hacia el norte, pasando por la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, en dirección a los territorios indígenas de la selva baja en los ríos Mamoré y Guaporé, en el norte de Bolivia en sus fronteras con Brasil. En sus populares, pero no menos ricas de contenido e interesantes descripciones etnográficas de esos viajes, Nordenskiöld da cuenta minuciosamente sobre la cultura material y la organización social de las sociedades visitadas.

Algo que llama la atención en cuanto a Nordenskiöld es su actitud hacia los indígenas. Los hombres de la generación anterior en su familia se habían destacado por sus gestas de singular importancia para la nación y él mismo fue luego un barón. Estos antecedentes deberían haber resultado en la formación de una persona con una principal visión del ser humano de carácter conservador, evolucionista y elitista. Esta persona tendría que, en consecuencia, haber tratado a los indígenas, por ejemplo, como primitivos salvajes, en sus altamente interesantes como imaginables modelos para el hombre aborigen.

Sin embargo, aquel Erland Nordenskiöld que llegamos a conocer a través de sus escritos, es una persona permeada de apertura, tolerancia y respeto por las diferencias culturales. En comparación con sus colegas contemporáneos,

es Nordenskiöld un hombre históricamente desubicado en cuanto a su importancia, no por estar *después de su tiempo*, sino por estar *antes de su tiempo*.



Foto 39. Erland Nordenskiöld un año anterior a su fallecimiento, 1931. (Museo Etnográfico de Gotemburgo).

La visión del mundo evolucionista y socialdarwinista vino como anillo al dedo para aquellos que representaban el imperialismo y el colonialismo de fin de siglo. Los así llamados pueblos "primitivos" se vieron como restos vivientes del propio pasado del hombre; como reliquias que en algunos casos tenían cierto valor para ser estudiadas, precisamente porque representaban los albores de la humanidad. Por otro lado, todos los abusos fueron permitidos y justificados, con el fin de realzar la civilización occidental por este medio, más que por tener en cuenta lo ocurrido.

Entre los etnógrafos, esto era evidente. Los pueblos "primitivos" aparecieron, en efecto, como objeto de estudio en la medida en que ellos se acomodaban a los planes de estudio del investigador. Ellos fueron caracterizados, a menudo, como colectividad; gustosamente descriptos con expresiones como "tribus" "bandas" y hasta como "hordas". Posiblemente podía algún cacique enorgullecerse con su nombre al pie de alguna fotografía, que por lo demás, todos ellos pertenecían a una masa anónima, de alguna manera clasificada entre los objetos etnográficos. Existen ejemplos innumerables tanto de anteriores como de posteriores investigadores.[249]

---

249 Un escalofriante ejemplo en los tiempos modernos, lleno de prejuicios, encontramos en la descripción tardía de Torrico Prado (inspirada o tomada del padre Remedi un siglo antes): "El mataco es de estatura regular, fortalecido por el ambiente natural, de color bronceado, de carácter discreto y reservado, es cobarde, indolente, perezoso, de entendimiento obtuso, y es ladrón por instinto, vive en la indigencia; cualquier objeto extraño le llama la atención, tiene el deseo de poseer y, como mono, manipula sonriente; alegre, huele, palpa, lo observa con curiosidad y se lo apropia", etc. (1971:138). Una traducción al inglés se encuentra en Alvarsson 1988:1. Para más referencias sobre difamatorios descripciones precisamente sobre los indígenas matacos ver op. cit.: 254.

Por supuesto que Nordenskiöld es hijo de su época. Él describe también los así llamados "caracteres nacionales" de los varios grupos indígenas que encuentra en su viaje:

> Allí se ven los elegantes y despiertos chiriguano y chané, los alevosos e impertinentes toba, los sucios e informales matacos, los siempre contentos y holgazanes choroti (1910:5).[250]

Si ahora esta cita desacredita a Nordenskiöld en algo, entonces debemos, sin duda, en nombre de la justicia, jugar una carta secreta citando lo que él escribe en su relato, unas cien páginas más adelante:

> Tales juicios generales que yo he dado aquí sobre el carácter de una gran cantidad de personas resulta, naturalmente, algo desconcertante. El asunto aquí, como entre las personas civilizadas, es que los individuos son muy diferentes. El uno es callado e introvertido; el otro va riendo por la vida. El uno es infructuoso en demasía, el otro es bastante apático para hacerse valer por sí mismo. Preferentemente quisiera yo describir cada individuo en forma particular, como yo lo he conocido más de cerca, pero normalmente he estado demasiado corto tiempo con ellos para entrar en la psicología individual (1910:135).[251]

Pero si Nordenskiöld no se diferenciara en esta cuestión sobre la terminología, en este caso vale en su lugar la actitud misma que él tuvo frente a los indígenas, la manera de tratarlos y de describirlos. La introducción a *Indianlif* ['Vida Indígena'] da, en mi opinión, un certero ejemplo de lo que vengo diciendo:

> Este libro procura describir algunas tribus indígenas que yo, durante mi viaje entre 1908 y 1909, aprendí a conocer de cerca. Es la íntima vida de

---

250 El texto original en sueco dice: "Där ser man de propra och vakna chiriguano och chané, de lömska och framfusiga toba, de smutsiga och opålitliga mataco, de alltid glada och lata choroti" (Nordenskiöld 1910:5).

251 El texto original en sueco dice: "Sådana generella omdömen, som jag här gifvit om en hel mängd människors karaktär, blifva naturligtvis alltid något sväfvande. Det gäller här som bland civiliserade människor, att individerna äro så olika. Den ene är tyst och inbunden, den andre går skrattande genom lifvet. Den ene är ytterst fåfäng och den andre är ganska likgiltig för att göra sig gällande. Helst skulle jag vilja skildra hvarje individ särskildt, som jag närmare lärt känna, men i regel har jag varit allt för kort tid med dem för att våga mig in på individualpsykologien" (Nordenskiöld 1910:135).

> esas personas, *su* vida social, *sus* viviendas, *su* lucha por la existencia, *sus* contiendas, *su* educación, *sus* ideas éticas, *su* religión y leyendas que yo hubiera querido describir en este libro (...). Yo he procurado *intimar con los indígenas* y también he cogido simpatía por ellos. Yo he buscado *vivir la vida de los indígenas* hasta donde yo he podido, así como *busqué comprenderlos.* Yo he pescado, bailado, cantado y bebido con ellos. Hasta donde yo pude he procurado [no] olvidar que he viajado para estudiar esos pueblos y no sólamente para vivir con ellos y *pasarla bien.*
>
> Yo trato a los indígenas como a mis *prójimos.* Entre muchos hechos objetivos he tratado de mostrar en gran medida personas, para las cuales quiero yo que el lector sienta una pizca de simpatía (1910:1). (Las itálicas son del autor de la presente obra).[252]

Un factor importante en la calidad humana de Nordenskiöld está expresado en su manera de trabajar. En el fondo y en la base él ha sido, naturalmente, un hombre de ciencias, un etnógrafo y museógrafo. Su afán por la etnografía fue enorme e hizo importantes colecciones.

> Todo lo que yo pude reunir de ellos lo he comprado; he pasado noches junto a los ancianos y me trataron como a uno de ellos - - - Mi pasión fue revolver en esos sacos. En ellos hay una verdadera confusión de pertrechos, ornamentos, medicinas, cosas sucias e insectos (1910:12, 38).

Nordenskiöld sentía, seguramente, que era importante que la cultura material de los indígenas estuviera representada en los museos del mundo; y vio, probablemente, que la colección de su producción material no significaba una amenaza contra su tradición cultural. La existencia de los indígenas, su contribución a la historia de la humanidad estaba en peligro de extinción, y Nordenskiöld pensó para sí que podía aportar a su defensa. Probablemente, él consideró también que ellos podían producir nuevos

---

252 El texto original en sueco dice: "Denna bok afser att skildra några indianstammar, som jag under min resa 1908–1909 närmare lärt känna. Det är dessa människors intima lif, deras samhälle, deras hem, deras kamp för tillvaron, deras strider, deras uppfostran, deras moralbegrepp, deras religion och sagor, som jag velat skildra i denna bok --- Jag har sökt lära känna indianerna, och jag har också fattat sympati för dem. Så godt jag kunnat, har jag sökt att lefva indianernas lif, sökt att förstå dem. Jag har fiskat, dansat, sjungit och druckit med dem. När jag kunnat, har jag sökt att glömma, att jag rest ut för att studera dessa människor och inte bara för att lefva med dem och ha roligt. Det är som medmänniskor, som jag betraktat indianerna. Bland många torra fakta har jag här velat visa en hel del människor, för hvilka jag vill, att läsaren skall fatta en smula sympati. (Nordenskiöld 1910:1).

objetos artesanales, si ellos así lo deseaban, lo cual no siempre hicieron.

Algo que ha distinguido Nordenskiöld de sus colegas, fue la personal forma de comunicarse con los indígenas. Mientras sus colegas viajaban con complejos equipos, vivían en tiendas de campaña tomando la "debida" distancia de los indígenas y consumían la comida que ellos habían llevado, Nordenskiöld se integraba en la vida cotidiana de los indígenas. Cuando las condiciones prácticas se lo permitían, él comía, bebía y dormía con ellos. Eric von Rosen expresó en su gran obra *Bland Indianer* ['Entre indígenas'] tanto su asombro como su admiración por su anterior camarada de expedición:

> Durante su viaje en el Chaco (1908–1909) Nordenskiöld vivió un largo tiempo entre los choroti y participó en la vida de ellos como si hubiera sido un miembro más de la tribu. El mostraba su humildad ante cualquier dificultad y molestia con el fin de obtener un preciso conocimiento, no sólo de las ocupaciones diarias de los indígenas, sino también sobre sus fiestas y clases de bebidas. Nordenskiöld bebió cerveza de algarroba [aloja] en el mismo recipiente en el que los ancianos dejaban sus babas, con los cuales tenía también que fumar en rueda; él fue escupido y rasguñado en el rostro y tuvo que permitir que indígenas con piojos se acostaron a su lado bajo sus propias frazadas. Cuando él quiso ser tatuado, tuvo que humillarse hasta tal punto, que una fea anciana le escupiera en su sangrante herida y le refregara con el puño la saliva en ella. Pero a veces ponía en juego su vida. Una vez, cuando Nordenskiöld, su acompañante de equipo Moberg y un intérprete pernoctaron en un campamento Ashluslay, el intérprete escuchó cómo los indígenas conspiraban para matarlos. De la conversación también alcanzó a escuchar que la rubia cabellera de Moberg constituía una tentación peligrosa por la piel roja! Por medio de vivir como un indígena entre los indígenas, Nordenskiöld ha logrado de una manera excepcional enriquecer la etnografía y su obra de investigación es una de las más notables entre los nuevos descubridores de América del Sur. (1921:118).[253]

---

253 El texto original en sueco dice: "Under sin resa i Chaco 1908–1909 levde Nordenskiöld en lång tid hos choroti och deltog, som om han varit medlem av stammen, i deras liv. Han underkastade sig nästan vilka obehag och besvärligheter som helst för att få en noggrann kännedom ej blott om indianernas dagliga sysselsättningar utan även om deras fester och dryckeslag. Nordenskiöld drack algarroboöl ur samma skål som dreglande gubbar, med vilka han även måste röka skift, han blev spottad och klöst i ansiktet och måste tåla, att lusiga indianer lade sig bredvid honom under hans filtar. När han ville bliva tatuerad, fick

La cita de von Rosen descubre, probablemente, la posición de la mayoría de los colegas de Nordenskiöld: escepticismo, un cierto reconocimiento de las peripecias y una naciente perspectiva de que *puede* hallarse un valor en este tipo de trabajo de campo. Al mismo tiempo, la cita revela, sin duda, resabios de valoraciones de una era arcaica.

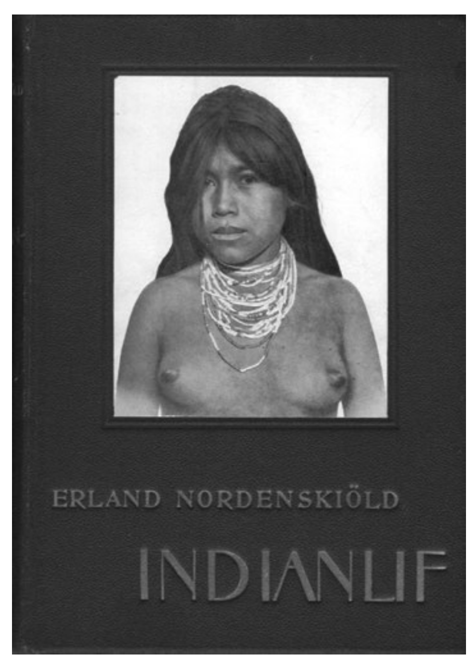


Foto 40. La tapa de la primera edición de 'Vida indígena' (1910) el libro quizá más valeroso sobre la vida cotidiana de los indígenas del Gran Chaco boreal. La mujer en la tapa puede ser Ashlisi que hizo dibujos para el etnógrafo en 1908.

Nordenskiöld es, sin embargo, claro sobre por qué él se comporta de esa manera. Para él no existe ninguna gloria en cuanto a las fatigas y dificultades, como lo fue, sin embargo, para muchos exploradores en generaciones anteriores y posteriores a él. Para Nordenskiöld es el resultado lo más importante. El mismo explica su forma de actuar de la siguiente manera:

> [Si] se quiere comprender al indígena, se tendrá que ir a él como compañero y de igual a igual. De este modo yo me contacté con los indígenas en El Gran Chaco (1911:142).[254]

En *Indianlif* da un ejemplo más concreto sobre esta posición. La cita narra cuando él, en junio de 1908, visita aldeas 'weenhayek, tobas y chorotes:

---

han underkasta sig, att en vederstygglig käring spottade på hans blödande tatueringssår och gned in saliven med näven. Men ibland gällde det även livet. En gång, då Nordenskiöld och hans följeslagare Moberg samt en tolk övernattade i ett Ashluslayläger, hörde tolken, hur indianerna rådgjorde om att taga deras liv; av samtalet förstod han också, att Mobergs ljusa skalp utgjorde en farlig frestelse för rödskinnen! / Genom att leva som en indian bland indianer har Nordenskiöld på ett utomordentligt sätt lyckats rikta den etnografiska vetenskapen, och hans forskargärning är en av de märkligaste i Sydamerikas nyare upptäcktshistoria." (Rosen 1921:118).

254 El texto original en sueco dice: "Vill man lära känna indianen, skall man komma till honom som kamrat, såsom jämbördig. Så umgicks jag med indianerna i El Gran Chaco." (Nordenskiöld 1911:142).

> Después de una visita de cortesía entre los indígenas matacos, cruzé el Río Pilcomayo en Crevaux y continué por un área inhabitada por los tobas hacia los indígenas chorotes, quienes tienen una serie de aldeas unos 50 km hacia el sur de Crevaux. Aquí me hospedé, sobre todo en la pequeña aldea del cacique chorote, "La charata". Allí lo pasé muy bien; casi desnudo, vestido sólamente con adornos de pluma y gafas; bailé noches enteras con los hombres y mujeres indígenas en las incandescentes arenas de las playas del Río Pilcomayo. Cuando nos sentíamos acalorados por la danza, nos tumbábamos en las tumultuosas aguas del río. Nosotros cazamos, cantamos, jugamos, pescamos, fumamos en rueda y nunca estuvimos aburridos (1910:14).[255]

Esta vida indígena podría ser también, naturalmente, fatigante, y ésto Nordenskiöld no lo oculta en sus relatos. En la cita siguiente, en la que narra una visita a una aldea nivaklé, sólo algún tiempo después de la primera, aparece claramente que la amistad podía tener reversos:[256]

> Cuando yo entré montado a la aldea, estaban todos los indígenas borrachos. Con gritos de júbilo llevaron mi mula hasta el lugar de la fiesta: "Elle es", "El pequeño papagayo está bien", gritaban los indígenas. "¡¡Ashluslay is!! ¡¡is!! ¡Toba häes! ¡Toba häes! Ashluslay buenos, toba malos", vociferaban a "el pequeño papagayo", esparciendo tabaco alrededor de ellos. Me levantaron de la mula, me abrazaron y me emborracharon con aloja de algarroba. Fue salvaje, pero interesante. Aquella noche dormí fuera de mi cama, mientras tres indígenas tomaban rapé enrollados debajo de mis frazadas. La concordia fue buena, pero el comunismo, molesto (1910:15).[257]

---

255 El texto original en sueco dice: "Efter en höflighetsvisit hos matacoindianerna, gick jag vid Crevaux öfver Rio Pilcomayo och fortsatte genom ett område, bebodt af toba, till chorotiindianerna, hvilka ha många byar c:a 50 km. nedanför Crevaux. Här gästade jag framför allt chorotihöfdingen 'Skogshönans' lilla by. Där hade jag riktigt trefligt; nästan naken, klädd i bara fjäderprydnader och glasögon, dansade jag om nätterna med indianer och indianskor på Rio Pilcomayos hvitglänsande sandstränder. När vi kände oss varma af dansen, tumlade vi om i flodens brusande vatten. Vi jagade, vi sjöngo, vi lekte, vi fiskade , vi rökte skift och hade aldrig ledsamt." (Nordenskiöld 1910:14).

256 *'Ele'* — el 'loro hablador' (*Amazona aestiva*) — fue el sobrenombre de Erland Nordenskiöld entre los indígenas nivaklé (ashluslay).

257 El texto original en sueco dice: "När jag red in i byn, voro alla indianerna fulla. Under jubelrop förde de min mulåsna fram till festplatsen. 'Elle is'. 'Den lilla papegojan är god', ropade indianerna. 'Ashluslay is! is!! is!! Toba häes! häes!! Ashluslay goda, toba dåliga'

Nordenskiöld tomó una posición ante los indígenas diferente a la de muchos de sus colegas contemporáneos. Trató a los indígenas no sólo como informantes u objetos de estudio, sino también y principalmente como amigos. Esto se transparenta igualmente y con claridad en lo que escribe.

En *Indianlif* se describe, por ejemplo, el reencuentro con un indígena que él había encontrado siete años antes durante la *Expedición Sueca Chaco-Cordillera*: "Entre los indígenas en Esperanza tuve la suerte de encontrar un *viejo amigo* de mi viaje de 1901, el indígena mataco Chetsin" (1910:4, Las itálicas son del autor de la presente obra).[258] Nordenskiöld vio a los indígenas como individuos. Esto se evidencia a través de que muchos de ellos aparecen retratados en forma personal. Y para Nordenskiöld ésto significa que pueden ser nombrados, como en la cita anterior.

Por ello es natural que cuando Nordenskiöld quiere describir el infanticidio en el Gran Chaco, el toma un ejemplo concreto, personalizándolo:

> Los niños recién nacidos son muertos cuando la madre ha sido abandonada los padres de ellos, y siempre cuando nacen deformados. Yo conozco muchas de tales madres infanticidas, que son amables y muchachas nobles de corazón. Este es el caso, por ejemplo, de Ashlisi, una muchacha, que hizo graciosos dibujos para mí (1910:34-35).[259]

La cita es típica de Nordenskiöld. El sabe que los así llamados "civilizados" lectores sacudirán la cabeza cuando describe esta común costumbre de dar muerte a los niños recién nacidos. Por eso les "sale al paso" usando inmediatamente la palabra que el lector habría pronunciado a escondidas si ésta ahora no hubiera aparecido en el texto: "infanticidas". Después confronta al lector directamente con una de esas muchachas, la de "corazón noble", Ashlisi que, además "hizo graciosos dibujos" para él...

---

skränade 'den lilla papegojan', strödende tobaksblad omkring sig. Man lyfte mig af mulåsnan, man omfamnade mig och man berusade mig med algarrobaöl. Det var vildt, men det var intressant. Den natten sof jag utanför min bädd, under det att tre indianer snusade inrullade i mina filtar. Sämjan var god, men kommunismen var besvärlig." (Nordenskiöld 1910:15).

258 El texto original en sueco dice: "Bland indianerna vid Esperanza hade jag turen att träffa en gammal vän från min resa 1901, matacoindianen 'Chetsin'" (1910:4).

259 El texto original en sueco dice: "De nyfödda barnen dödas, när modern öfvergifvits af fadern och alltid när de äro missbildade. Jag känner flera sådana barnamörderskor, som äro snälla och godhjärtade flickor. En sådan [barnamörderska] är t. ex. Ashlisi, en flicka, hvilken gjort roliga ritningar åt mig" (1910:34-35).

El efecto resultante es que el lector tiene dificultades para resistirse a la argumentación de Nordenskiöld. La identificación con esas personas descriptas hacen que las rejas de los prejuicios se entreabran y la comprensión se asome a través de la apertura.

Muchos antropólogos son incurables románticos de la cultura. Ven rasgos positivos en culturas que ofrecen radicales alternativas frente a nuestro propio imperialismo cultural de Occidente. Desean que esas formas culturales sobrevivan y se defiendan oponiéndose a toda forma de cambios. Sin embargo, Nordenskiöld nunca fue un romántico cultural. A pesar de que él estuvo de parte de los indígenas y los trató como a sus amigos, nunca cayó dentro de los límites del romanticismo cultural. Fue realista — hasta las fronteras del pesimismo — en lo que se refiere al futuro de los indígenas como pueblos libres.

En general, Nordenskiöld describe la sociedad indígena en forma positiva, así por ejemplo:

> No hay en las aldeas choroti y ashluslay diferencia alguna de clase, en cuanto no hay ni pobres ni ricos. Cuando el estómago está lleno, entonces se es rico; cuando está vacío, entonces se es pobre. Nosotros somos hermanos es el pensamiento fundante del edificio social entre estas personas. Ellos viven en un casi constante comunismo. Se regala a un choroti o ashluslay dos camisas, él obsequia, con seguridad, una o quizás las dos. Cuando un indígena recibe un pan, él lo parte en pequeños trozos, de tal modo que alcance para todos. - - - La tierra no tiene dueño alguno, el sembrador que la siembra es su dueño y él tiene también derecho a ella, cuando se la deja en descanso. Hay tan abundante tierra, que hay espacio para todos. (...) El robo es desconocido; es decir, entre los miembros de una misma tribu, ya que allí la solidaridad es tan generalizada que nadie necesita robar. Tampoco creo que los indígenas se mientan entre ellos (1910:31–34).[260]

---

260 El texto original en sueco dice: “Det finnes i choroti- och ashluslaybyarna ingen klasskillnad, liksom det icke finnes rika och fattiga. Är magen full då är man rik, är magen tom, då är man fattig. Vi äro alla bröder, är grundtanken i samhällsbyggnaden hos dessa människor. De leva i nästan fullständig kommunism. Skänker man en choroti- eller ashluslayindian två skjortor, skänker han säkert bort den ena och kanske den andra också. När en indian får ett bröd, delar han det i småbitar, så att det räcker åt alla.” (Nordenskiöld 1910:31) “Jorden har ingen ägare, åkern ägs af den, som odlar den och han har äfven rätt till den, när den ligger i träde. Det är så godt om jord, att där finnes rum för alla.- - - Stöld är okändt, d. v. s. stöld från stammens egna medlemmar, ty där det råder en så utpräglad samhörighet behöfver ingen stjäla. Ej heller tror jag att indianerna ljuga sinsemellan.” (Op.

Aun así, Nordenskiöld no ha caído en la idealización de esta sociedad, como tampoco ha promovido el aislamiento. En su lugar, seguramente su propuesta se vuelve bastante controvertida para la mayoría de nosotros los antropólogos (cargados de romanticismo cultural):

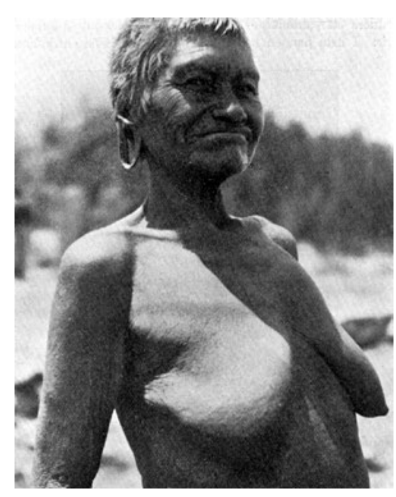


Foto 41. Retrato de la mujer chorote que tatuó a Nordenskiöld en 1908 (1910:71).

> En gran medida, yo considero, así mismo, que la mejor manera de resolver el problema de los indígenas es dándoles un trabajo bien remunerado; esos que ellos tienen en las fábricas. Mucho debería hacerse al mismo tiempo en provecho de los indígenas, enseñarles a leer, escribir, contar; del mismo modo protegerlos contra el aguardiente y la prostitución. Deberían fundarse escuelas industriales en esas fábricas, donde los indígenas aprendan oficios. (...) [Si] ellos tienen un sueldo suficiente, [si] ellos ven que gracias a su trabajo tienen bienestar, llenan sus estómagos más fácilmente, tienen caballos, talleres y ropa, entonces ellos se sentirán contentos de su trabajo y el trabajo les hará bien y los educará (1910:10).[261]

En consecuencia, Nordenskiöld asume, sin duda, una posición relativamente diferente ante el así llamado "aporte al indigenado". Nordenskiöld no tiene nada en contra del intento de civilización, como surge del texto que yo acabo de citar. Pero él plantea sus dudas ante el proteccionismo, y muy bien se puede pensar que apoya a las autoridades del Estado nacional:

---

cit.:1910:34).

261 El texto original en sueco dice: "I stort sett anser jag likväl, att det bästa sättet att lösa indianuppfostringsproblemet är att gifva indianerna väl betaldt arbete, hvilket de ha i dessa fabriker. Mycket borde samtidigt göras för att höja indianerna, lära dem läsa, skrifva och räkna samt skydda dem mot brännvin och prostitution. Industriskolor borde upprättas vid dessa fabriker, där indianerna lärde sig handtverk. - - - Få de ordentlig ersättning och de se, att de tack vare sitt arbete få det bra, kunna fylla magen lättare, få hästar , verktyg och kläder, då känna de sig glada åt sitt arbete och arbetet gör dem godt och uppfostrar dem." (1910:10).

Sería enormemente feliz si la inteligente política indigenista del dr. Trigo continuara en el Chaco. Los indígenas no necesitan leyes de protección, sino hombres enérgicos y de buen corazón que administren justicia con inteligencia y paciencia; sobre todo con paciencia (1910:135–136).[262]

Nordenskiöld también se diferencia de muchos de sus seguidores en lo que respecta a la posición ante los misioneros. Hoy día se los ve a menudo como agentes del imperialismo cultural, Pero Nordenskiöld tenía una más amplia perspectiva:

Es un trabajo grandioso el que los misioneros han llevado a cabo entre los guarayu. Los han defendido con éxito contra los blancos faltos de conciencia que han arruinado y han disuelto tantas otras tribus indígenas. Los misiones son florecientes sociedades, que hacen todo honor a los misioneros. Ellos han enseñado a los indígenas muchos oficios, han desarrollado la agricultura de los indígenas y seguramente mejorado sus condiciones de existencia (1911:153).[263]

También constata, al final del mismo capítulo, que:

Nosotros sabemos muy bien que todas las etnias indígenas tarde o temprano van a ser aplastadas por nuestra cultura. Se trata del proceso de desarrollo. Es por esto que, a pesar de todo, lo mejor es que los misioneros se hagan cargo de ellos, ya que vienen no para sacar sino para dar. (1911:164).[264]

El muestra también comprensión para los filántropos:

---

262 El texto original en sueco dice: "Ofantlig lyckligt vore, om d:r Trigos kloka indianpolitik komme att fortsättas i Chaco. Det är inte skyddslagar, som indianerna behöfva, utan varmhjärtade och energiska män, som skipa rättvisa med klokhet och tålamod, framför allt tålamod." (1910:135–136).

263 El texto original en sueco dice: "Det är ett storartadt arbete, munkarna utfört bland guarayu. Med framgång ha de försvarat dem mot de samvetslösa hvita, som ruinerat och utrotat så många andra indianstammar. Missionerna äro blomstrande samhällen, som göra missionärerna all heder. De ha lärt indianerna många handtverk, de ha utvecklat indianernas åkerbruk och säkerligen förbättrat deras existensvillkor." (1911:153).

264 El texto original en sueco dice: "Vi veta mycket väl, att alla indianstammar måste förr eller senare krossas af vår kultur. Det är utvecklingens gång. Det är därför trots allt det bästa, att de, som först taga hand om dem, äro missionärer, ty de komma ej för att taga utan för att gifva" (1911:164).

> Estas son sus creencias y esto no se puede cambiar, ya que se necesita fe para trabajar como misionero. Ninguna misión ha sido fundada todavía solamente por razones humanitarias. Sin fe es muy raro que una persona se sacrifique por otra (ibid.).[265]

Nuevamente, Nordenskiöld es, no obstante, realista. Del mismo modo que evita el romanticismo cultural, rechaza el romanticismo misional. Cuando tiene que confesar su preferencia personal (como con respecto a los franciscanos entre los chiriguanos):

> En esas estaciones misionales hay siempre dos aldeas; una para los gentiles y otra para los cristianos. Por mi parte, yo estaba mucho más a gusto en la primera (1910:141).[266]

En contraste a muchos de sus contemporáneos, la crítica cultural de Nordenskiöld afectó, en primer lugar, al imperialismo de los países occidentales. Pero ella golpió también, más de cerca, la injusticia al interior de la sociedad sueca. Observe que es un barón el que escribe lo siguiente:

> [A] ellos tendrían que haber visto esos mis amigos indígenas; cómo los blancos tenían arreglada su casa; cómo el uno duerme en una magnífica cama y el otro se acuesta y se muere de frío sin nada con qué calentarse. Los blancos tampoco son, precisamente, hermanos. - - - Cuando dos hombres blancos levantan su campamento y hay un sólo lugar bueno para dormir, entonces luchan entre ellos para decidir quién ocupará ese lugar. [Si] duerme un indígena de alto rango en una estrecha vivienda, comparte con los demás este escaso espacio. Ellos son, en realidad, todos hermanos y hermanas. Esos "salvajes" comprenden que ni siquiera en las pequeñas cosas se tienen que arrogar privilegios a costa de los demás (1910:33, 39).[267]

---

265 El texto original en sueco dice: "Det är deras tro, och det kan ej ändras, ty det behöfs tro för att arbeta som missionär. Af enbart humanitära skäl har ännu ingen mission grundats. Utan tro offrar sig mycket sällan en människa för en annan." (1911:164).

266 El texto original en sueco dice: "I dessa missionsstationer finnes alltid två byar, en för hedningarna och en för de kristna. För min del trifdes jag alltid bäst i den förra" (Nordenskiöld 1910:141).

267 El texto original en sueco dice: "De skulle ha sett dessa mina indianvänner, huru de hvite hafva det hemma hos sig, huru den ena sofver i en praktfull säng och den andra ligger och fryser utan någonting att värma sig med. De hvite äro ju ej heller bröder" (1910:33) "När

El tono sarcástico y humorístico regresa también en otros contextos. En *Indianlif* relata Nordenskiöld, por ejemplo, cómo permite a algunos chamanes chorotes que lo trataran. Al otro día de la ceremonia él encuentra a sus curanderos:

> Yo les expliqué que estaba totalmente curado y mis médicos chorote presumieron y sintieron satisfacción, totalmente como muchos de sus colegas civilizados habrían reaccionado en una circunstancia parecida (1910:96).[268]

En la crítica cultural hay también una autocrítica. En la siguiente cita, ésta se dirige contra el propio grupo profesional de Nordenskiöld: los etnógrafos y museólogos:

> Nosotros no tendríamos que sobrevalorar tampoco el significado de la investigación. Con toda seguridad es más provechoso que se haga algo para mejorar la situación de los indígenas que juntar notas y objetos de ellos para museos y tesis doctorales (1911:214).[269]

Nordenskiöld resumió el resultado de su expedición de 1908 a 1909 en dos libros. En el primero, *Indianlif i el Gran Chaco (Syd-Amerika)*[270] se describe principalmente los pueblos chaqueños, los ashluslays (nivaklé), chorotis (chorotes), así como sus vecinos chanés y chiriguanos (ava-guaraníes) con algunas notas sobre los pueblos matacos ('weenhayek y wichí), tobas y tapietes. El libro siguiente, *Indianer och hvita i nordöstra Bolivia*,[271] es dedicado fundamentalmente a los viajes y vivencias entre los indígenas de

---

två hvite män slå läger och det finnes blott en liggplats, som är bra, så strida de om, hvem som skall ha den platsen. Ligga en hög indianer i en trång hydda, så dela de med jämnmod det sparsamma utrymmet. De äro ju alla bröder och systrar. Dessa "vildar" förstå, att man ej ens i småsaker bör tillskansa sig fördelar på andras bekostnad." (1910:39).

268 El texto original en sueco dice: "Jag förklarade, att jag var fullt botad och mina chorotiläkare logo egenkärt och belåtet, alldeles såsom många af deras civiliserade kolleger skulle ha gjort vid ett liknande tillfälle." (1910:96)

269 El texto original en sueco dice: "Vi böra ej heller öfverskatta forskningens betydelse. Säkerligen är det viktigare, att det göres något för att förbättra indianernas ställning, än att det samlas anteckningar och föremål ifrån dem till muséer och afhandlingar" (1911:214).

270 En español: '*Vida indígena en el Gran Chaco (América del Sur)*' (1910).

271 En español: '*Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*' (1911).

la selva baja[272] en los húmedos y lluviosos bosques y pantanos del nordeste boliviano.

Cuando Nordenskiöld regresó a Suecia en diciembre de 1909 trajo consigo otra vez un rico material etnográfico, tanto en forma de diarios como en alrededor de 7.000 números de objetos etnográficos para los museos en Gotemburgo y Estocolmo.[273] ('1913.36.1-66') de los tsirakua (probablemente ayoreo). Lo que "oficialmente" fue registrado del Gran Chaco fue entonces 6.852 objetos o números etnográficos. Aunque la cifra real puede variar ya que Nordenskiöld hizo colecciones también para cambiar con otros museos, guardó unos objetos personales y regaló a otras instituciones, entre otras a [la Universidad de] Uppsala. Su libros de viaje tuvieron una gran difusión y, como veremos en adelante, vinieron a tener mucha importancia para los conocimientos y la comprensión de las poblaciones aborígenes de América del Sur en el público sueco.

El año siguiente, el 2 de abril de 1910 en Estocolmo, Erland se casó con una mujer plebeya, Olga Vilhelmina Adelöw; algo que estuvo en linea con su humanitarismo, pero que enfadó a la aristocracia de la capital. Nordenskiöld había trabajado en el Museo Etnográfico de Estocolmo desde 1905, pero cuando en 1913, tuvo la oportunidad de ocupar el cargo de jefe de la sección etnográfica del museo de Gotemburgo en 1913, la tomó — entre otras cosas por la mala recepción de su esposa. En realidad, llegó a ser el jefe lo que iba a ser un museo etnográfico independiente.

El mismo año de su ascenso, en 1913, Nordenskiöld partió de nuevo a Bolivia y las regiones adyacentes. Esta vez viajó junatmente con su joven esposa Olga. Hicieron una expedición de un año de duración, desde Orán en la Argentina, por el territorio de los "mataco-vejos" en Tartagal, los chané de Yacuiba, y los ava-guaraní en el Río Pilcomayo y el Río Parapetí. Esta iba ser la última visita de Nordenskiöld al Gran Chaco.

Después siguieron los esposos en rumbo hacia el norte, por Incallacta, Cochabamba, Río Chapare y los ríos Grande, Mamoré, Guaporé, Madidi, y otros. Erland describió su viajes en detalle en su libro *Forskningar och*

272 Entre los pueblos churapa, yuracaré, chácobo, guarayu y otros.

273 En el Museo Etnográfico, Estocolmo, la colección "Hernmarckska samlingarna" contiene casi dos mil números de los nivaklé ('1913.9.1-1903'), más de 1.500 números de los chorote ('1913.12.1-1621'), más de mil de los ava-guaraní (chiriguano) ('1913.13.1-1077'), ('1913.16.1-177') de los chané, ('1913.19.1-309') de los tapiete; (1913.21.1-1257) del los mataco o 'weenahayek; (1913.24.1-350) de los chané; (1913.32.1-92) de los toba, y

äventyr i Sydamerika.[274] Fue fue un viaje muy agotador y pesado, visitando y permaneciendo por corto tiempo en muchos y diferentes pueblos indígenas.[275] Encontraron serios contratiempos. La expedición fue afectada por un homicidio, el cabo primero de policía *Johan Berg*, ayudante de Nordenskiöld, quien fue asesinado en un asalto cerca del río Mamoré. El otro gran percance fue el estallido de la primera guerra mundial, lo que obligó a Nordenskiöld a interrumpir su expedición y regresar a Suecia.

En 1916 recibió su doctorado *honoris causa*, en etnografía en la Universidad de Gotemburgo. Sólo 7 años después, en 1923, la misma Universidad le ofreció la nueva cátedra de etnografía, algo que mantenía a lado de su obra en el Museo Etnográfico. En esta época estableció su famosa "Escuela de Gotemburgo" con discípulos como Stig Rydén, Alfred Métraux, Sigvald Linné, Karl-Gustaf Izikowitz y Henry Wassén, entre otros.

Transcurrieron 13 años en estadía en Suecia antes de que Nordenskiöld retorne a América en su último viaje, esta vez a al istmo de Panamá y zonas fronterizas del noroeste de Colombia. Nordenskiöld fue acompañado en su viaje por su esposa, el hijo mayor Eric, y Sigvald Linné, más tarde catedrático y director del Museo Etnográfico en Estocolmo.

En 1926, Nordenskiöld viajó primero a California en Estados Unidos, invitado por el profesor Robert H. Lowie, y dio una serie de charlas en la Universidad de Berkeley. Luego, a comienzos de 1927, los participantes de la expedición se reunieron en Panamá y el primer objetivo fue radicarse en la aldea de los indígenas chocó, en la provincia de Darién.

De regreso a Panamá, Nordenskiöld visitó a los guaymí, y a los cuna del archipiélago de San Blas. Lo que vino a captar la atención de Nordenskiöld ahí, fue el uso de la pictografía, así como las ideas mágico-religiosas que la rodean. Después de su regreso a Suecia, Nordenskiöld se concentró en el material recogido durante su estadía entre los cunas. Además escribió un libro popular de viaje que se publicó en 1928.[276]

Los últimos años de su vida, Nordenskiöld se dedicó a escribir y a supervisar sus estudiantes. La obra que llegó a ser la más eminente es, sin lugar a dudas, su serie *Comparative Ethnographical Studies*, que apareció en nueve volúmenes entre los años 1918 y 1931. El volumen décimo se trata

---

274 En español: '*Investigaciones y aventuras en América del Sur*' (1915).

275 Visitaron, entre otros, los mataco-vejos (wichí/'weenhayek), los chanés, chiriguanos (ava-guaraní), quechuas, mosetenes, chimanes, maropas, movimas, itonamas, guarayus, cavinas, chamas (ese ejjas), huanyamas, huaris y otros.

276 *Indianerna på Panamanäset* ['Los indígenas del istmo de Panamá'] (1928).

sobre el material cuna de la última expedición de 1927 y fue publicado como obra póstuma por su discípulo S. Henry Wassén, en 1938.

Nordenskiöld era sumamente minucioso en sus investigaciones, así como muy bien informado en la literatura, no menos aún en lo que se refiere a las crónicas en español y fuentes similares. Un ejemplo de su nitidez son las enormes colecciones etnográficas en los museos de Estocolmo y Gotemburgo que provienen de sus esfuerzos. Y su filosofía parece llegar a tener razón en nuestros días:

> Déjese que las colecciones del museo etnográfico de Gotemburgo ahora, que los que preservan la cultura, parcialmente aún están en vida, quizás no parezcan tener tanto valor. Pero espére[se] solamente unos cien años más, cuando los objetos etnográficos sean los únicos que queden. Entonces, con toda seguridad ellos despertarán un gran interés. (Isacsson 1992:50).

En marzo de 1932, fue interrumpido el infatigable trabajo de Nordenskiöld por la enfermedad y fue internado en el hospital en el que falleció luego de cinco meses, más exactamente el 5 de julio de 1932, como consecuencia de la malaria y de otros males contraídos durante sus trabajos de campo.

Su fallecimiento resultó en un vacío notable en la ciencia antropológica, en especial entre los americanistas. La magnitud de Nordenskiöld se nota en la serie voluminosa, el famoso *Handbook of South American Indians*, editado por Julian H. Steward en los años 1940. En el mundo etnográfico se leen todavía sus publicaciones, ya que contienen ideas que, con más información disponible, se puede evaluar con más certeza. Sus alguna vez audaces teorías tienen aún actualidad en el debate académico.

13.9. Rafael Karsten 1911–1913

El legado de Rafael Karsten, sociólogo de la religión, ha sido lamentablemente descuidado, posiblemente por su orientación teórica contestada. Sin embargo, era un observador brillante de la vida indígena sudamericana, y, aunque pasó solamente cortos períodos en ciertos lugares, pudo dejarnos observaciones que hasta hoy en día mantienen su valor.[277] Además está

---

277 Ejemplos de esto se nota p.ej. en la reedición de *Los indios tobas del Chaco boliviano* (1993 [1923], editado por Daniel J. Santamaría, Universidad Nacional de Jujuy) y en la tesis de Ilona Salomaa, de enero de 1996, *Rafael Karsten suomalaisen vertailevan uskontotieteen edustajana* ("Rafael Karsten como representante de la ciencia comparativa de religiones de


Foto 42. Rafael Karsten.

entre los primeros eruditos modernos que se dedicaron a la religión de los pueblos amerindios. Es muy probable que podamos considerale el primer historiador moderno de las religiones sudamericanas, no menos por sus numerosas contribuciones teóricas.

Rafael Karsten nació en 1879 en la parte sueco-parlante de Finlandia, en la parroquia de Kvevlax, cerca del pueblo de Vaasa. Por eso habló y escribió toda su vida primeramente en sueco, aunque dominó también el finlandés. La ubicación geográfica de su pueblo natal explica también los lazos íntimos que siempre tuvo con Suecia y con la vida académica y cultural sueca.

Su padre era sacerdote y su madre una mujer muy religiosa, hechos que marcaron el resto de su vida, o estando a favor de los valores morales de sus padres, ya sea estando en contra — actuando como oponente intenso contra las creencias y dogmas cristianas.

Después de su educación secundaria en Vaasa, Rafael fue a la Universidad de Helsinki para, en pos de su padre, formarse como sacerdote. Sin embargo al poco tiempo, empezaron sus dudas y su crisis existencial resultó en un cambio radical de vindicación, de teología a ciencia general de religiones. En este tema pudo mostrar su capacidad intelectual y ya en 1905 defendió una tesis doctoral en 'sociología y ciencia de la religión'. Solamente dos años después, en 1907 consiguió ser nombrado profesor asociado ('docent') en la cátedra facultad de ciencia comparativa de las religiones en la Universidad de Helsinki.

Como muchos jóvenes de su época, Rafael fue inspirado por los grandes viajeros y exploradores de su época. Leyó los libros de Alexander von Humbolt y siguió de cerca las expediciones tempranas del sueco Erland Nordenskiöld.[278] Es muy probable que ya en esta edad se haya decidido la

Finlandia"; Universidad de Helsinki 1996).

278 Para un relato en español del hombre y científico Nordenskiöld, véase la obra *Erland Nordenskiöld — Investigador y amigo de los indígenas*, editada por Oscar Agüero y el presente

inclinación de Rafael Karsten hacia Sudamérica.

La admiración por Erland Nordenskiöld, quien como Karsten tenía una descendencia sueco-finlandesa, pero que, en contraste, era de una familia noble, puede explicar varios rasgos característicos de su vida. Probablemente por esta serie de similitudes y diferencias, Karsten oscilaba entre admiración total por lo que Nordenskiöld consiguió (o hizo personalmente por él)[279] y envidia, manifestada en críticas severas a su supuesta "incapacidad" de ver el aspecto religioso, (la especialidad de Karsten), en la vida indígena sudamericana.

Consecuente con su inclinación a seguir a los investigadores famosos, Karsten hizo todo lo posible para poder realizar sus planes de expediciones a lugares remotos. En 1911 obtuvo una beca de la Universidad Imperial de Helsinki, por medio de la cual emprendió su primera expedición a Sudamérica, a la región boliviana y argentina del Gran Chaco. Allí pasó casi dos años, retrasado y en parte impedido por problemas económicos. Regresó en 1913 y dedicó una buena parte de su vida científica a los resultados de esta expedición. Su obra sobre los pueblos indígenas del Gran Chaco, *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco* (1932), es la más notable de esas.

Podemos apreciar la filosofía científica y metodológica de Karsten en las siguientes citas:

> Para el estudio exitoso de una tribu primitiva es necesario que el etnógrafo se acerque a ella con simpatía, asumiendo una actitud absolutamente imparcial" (Karsten 1964:25) — "La materia de religión, si uno tiene a la vista un verdadero estudio de ella en perspectiva, requiere de una capacitación especial y de una prolongada estadía entre los nativos" (Karsten 1932:109).[280]

---

autor (Abya-Yala 1997).

279 Esta actitud se nota en varios lugares, p.ej. en el prefacio a *"Bland indianer"* (1920) donde agradece a Nordenskiöld por todo lo que hizo para ayudar a Karsten en sus preparaciones para la expedición.

280 En el Museo Etnográfico, Estocolmo, la colección "Hernmarckska samlingarna" contiene casi dos mil números de los nivaklé ('1913.9.1-1903'), más de 1.500 números de los chorote ('1913.12.1-1621'), más de mil de los ava-guaraní (chiriguano) ('1913.13.1-1077'), ('1913.16.1-177') de los chané, ('1913.19.1-309') de los tapiete; (1913.21.1-1257) del los mataco o 'weenahayek; (1913.24.1-350) de los chané; (1913.32.1-92) de los toba, y ('1913.36.1-66') de los tsirakua (probablemente ayoreo). Lo que "oficialmente" fue registrado del Gran Chaco fue entonces 6.852 objetos o números etnográficos. Aunque la cifra real puede variar ya que Nordenskiöld hizo colecciones también para cambiar con otros museos, guardó unos objetos personales y regaló a otras instituciones, entre otras a [la Universidad de] Uppsala.

Como es de particular interés para este volumen, vamos a dedicar una buena parte de este capítulo a la estadía de Karsten en el Gran Chaco, y en particular entre los *'weenhayek*. El artículo de Karsten sobre la religión de este pueblo, publicado en 1913, es aún lectura obligatoria para cualquier estudiante de religiones chaqueñas — a pesar de las objeciones que tenga uno en contra del mismo. Su etnografía es muy buena, considerando las circunstancias, y sus interpretaciones imaginativas son todavía un reto, aunque su perspectiva teórica está totalmente atrasada en nuestros días.

Esto significa que ningún estudiante de los amerindios del Chaco puede ignorar a Karsten. Pero para poder ser capaz de apreciar sus trabajos, creo que uno necesita una contextualización crítica de ellos. En varios pasajes en los escritos de Rafael Karsten, por ejemplo, se revela su actitud crítica, a veces casi cínica, frente a sus predecesores, especialmente a los suecos. En retrospectiva, bien enterado del magnífico trabajo del etnógrafo sueco Eric von Rosen en el Gran Chaco (ver 13.7. arriba) siempre es un poco sorprendente ver como Karsten lo menciona: "El *viajero* sueco von Rosen, quien hizo una breve visita a los chorotis" (1932:16, mis itálicas), reduciendo al etnógrafo profesional a un simple "viajero".[281] Su único "crimen" debe haber sido que estuvo en el Gran Chaco antes que Karsten; que había estudiado a los chorotes, el mismo pueblo que Karsten también decidió estudiar, y probablemente que pertenecía a otra tradición científica, posiblemente de menos prestigio en los círculos de Karsten.

Sin embargo, la persona que sin comparación recibió la mayor atención de Karsten en este período fue, en todo caso, Erland Nordenskiöld. Esto no es difícil de entender, considerando el hecho de que Karsten se hizo tan dependiente de su apoyo. De acuerdo con la hija de Karsten, Maggie Karsten-Sveander, Rafael Karsten tuvo la idea de viajar al Gran Chaco de Nordenskiöld (2004:21–22). Otra de sus hijas, Eva Karsten, establece que Nordenskiöld fue determinante para que Karsten recibiera la *Beca Alexander*, la cual hizo posible para él viajar a América del Sur.[282]

No obstante, en su primer artículo sobre los indígenas del Chaco, Karsten califica a su predecesor Nordenskiöld en la siguiente manera: "Era

281 El texto originial en inglés dice: "The Swedish traveller von Rosen, who made a short visit to the Choroti." (Karsten 1932:16)

282 Ver los artículos de Maggie Karsten-Sveander (2004) y Eva Karsten (2004) respectivamente, en el volumen editado por el autor de la presente obra, para estas referencias. De acuerdo con Eva Karsten, Nordenskiöld escribió cartas personales a Rafael Karsten, animándolo para ir a América del Sur, clarificando que "por lo tanto [es] muy importante que un sociólogo capacitado como usted vaya allá" (Karsten E. 2004:48).

uno de estos bailes que presenció el *explorador* E. Nordenskiöld en el ingenio de Esperanza" (Karsten 1913:213, mis itálicas). Además, en su trabajo sobre las danzas amerindias, lo reduce a un "viajero", naturalmente bien enterado de que Nordenskiöld había permanecido mucho más tiempo que él en el campo:

> Es bastante natural que un *viajero* que ha visitado a los indígenas solamente por poco tiempo y no ha tenido la oportunidad de estudiar sus costumbres a fondo, tenga esta visión de sus danzas (1914/1915b:18).[283]



Foto 43. Karsten en la selva ecuatoriana en los años 1930.

Esta visión de la "escena" contrasta grandemente con la visión "entre bastidores", revelada en sus cartas personales.[284] Aquí vemos más claramente su dependencia con Nordenskiöld y su respeto por los logros de esta persona:

> Como Nordenskiöld ya ha escrito sobre los indígenas chorotis, *mi (propio) trabajo no puede ser muy extenso*, alrededor de 40 a 50 páginas impresas; he encontrado algunas cosas nuevas, que, en todo caso, se le escaparon totalmente a N," (6 de junio, 1912).[285]

---

283 El texto original en inglés dice: "It is quite natural that a *traveller* who has visited the Indians only for a short time and has not had an apportunity [sic] of studying their customs thoroughly, should take this view of their dances" (Karsten 1914/1915*b*:18).

284 Agradezco la gentil cooperación de Eva Karsten, quien me proveyó la oportunidad de leer varias cartas personales de Rafael Karsten,e scritas a miembros de su familia en Finlandia desde el Gran Chaco.

285 De la carta al hermano de Rafael, "Totti", escrita en Jujuy el 6 de junio de 1912. El texto original en sueco dice: "Då Nordenskiöld redan skrivit om chorotiindianerna, kan mitt arbete ej bli stort, c. 40 a 50 trycksidor; jag har dock funnit en del nya intressanta saker som alldeles undgått N." (6 de junio de 1912).

Sus planes de investigación para la expedición del Chaco eran casi una copia exacta del itinerario de Nordenskiöld en 1908–1909 (ver también más abajo). Comenzó con un viaje al norte de la Argentina. Primero pasó algún tiempo en los ingenios de Esperanza, después viajó al norte, dentro de una región donde Nordenskiöld hizo la mayor parte de su trabajo de campo. Incluso trató de hacer el mismo viaje que hizo Nordenskiöld en 1909 hacia arriba, al norte de Bolivia (cf. Nordenskiöld 1911:31 ss).[286]

En medio de sus problemas en el trabajo de campo, y en una comparación tácita con sus planes originales, Karsten escribe que: "En este momento estoy en Villa Montes al sur de Bolivia, entre los tobas, pero no hay mucho que pueda lograr aquí".[287] Esto es realmente sorprendente considerando los comentarios "oficiales" sobre el trabajo de Nordenskiöld: "En lo que tiene que ver con los tobas, la tribu más importante del Chaco, Nordenskiöld nunca los visitó".[288] (Karsten 1932:17). Por supuesto que Nordenskiöld de hecho visitó a los tobas (ver p.ej. Nordenskiöld 1910:14).

En retrospectiva, y justamente después de la prematura muerte de Nordenskiöld, estas disparatadas apreciaciones parecen más explosivas. En su trabajo más grande sobre los indígenas del Chaco Karsten admite que:

> Mi tarea era la de *completar el relato general de Nordenskiöld sobre la cultura material* de las tribus del Chaco con estudios de sus costumbres y de su cultura intelectual lo más detallados posible (Karsten 1932:17,

---

286 De la carta al hermano de Rafael, "Totti", escrita en Villa Montes, el primero de agosto de 1912. El texto original en sueco dice: "Jag har nu definitivt uppgivit planen på en expedition upp till Yuracare i norra Bolivia, ehuru jag redan utrustat mig för denna resa och därpå nedlagt mycket pengar" ('Ahora he abandonado definitivamente el plan para una expedición a los yuracaré en el norte de Bolivia, a pesar de que ya me he preparado para este viaje, y de que he gastado mucho dinero en el mismo'). Continúa: "Enligt de upplysningar jag erhållit skulle kostnaderna vida överstigit mina resurser för närvarande". ('De acuerdo con la información que tengo, los costos habrían sobrepasado en mucho los fondos que tengo al momento'). Esto demuestra que el cambio de planes fue un asunto económico más que cualquier otra cosa.

287 De la carta al hermano de Rafael, "Totti". escrita en Villa Montes, el primero de agosto de 1912. El texto sueco se lee: "Befinner mig för närvarande vid Villa Montes i södra Bolivia bland tobas, men här är jag ej i stånd att uträtta mycket".

288 El texto original en inglés dice: "As to the Tobas, the most important of the Chaco tribes, Nordenskiöld *did not visit them at all*" (Karsten 1932:17). Esto fue, por supuesto, una mentira consciente. Nordenskiöld visitó a los indígenas tobas en la Esperanza (1910:6) así como en el área de Bolivia donde Karsten trabajó más tarde (op. cit.:14), pero, como se vio envuelto en un conflicto interétnico entre los chorotes y los tobas, (op. cit.:15), se abstuvo de permanecer con los últimos por mucho tiempo. Ver también Nordenskiöld 1910:14).

mis itálicas).[289]

Para evaluar las contribuciones de Karsten a la etnografía del Chaco, necesitamos dar un vistazo más cercano a lo que él afirmó que hizo — y a lo que realmente hizo.

Rafael Karsten llegó a la Argentina en octubre de 1911 (Karsten 1932:9 ss). Viajó primeramente al ingenio en Esperanza en la parte norte del País, en las afueras del "verdadero" Gran Chaco. Allí permaneció por tres semanas. En noviembre de 1911, fue al norte, siguiendo las huellas de Nordenskiöld, vía Embarcación y Tartagal hacia Yacuiba en la frontera boliviana, donde estableció su primera base (op. cit.:10)

Su primera 'expedición' a los indígenas, en diciembre de 1911, lo llevó a D'Orbigny en el Río Pilcomayo. Allí cruzó el río y fue al sur hacia los chorotes de Guachalla. Llevo "camisas, agujas, hilo, pequeños espejos, collares de cristal, etc." y una buena cantidad de tabaco (op. cit.:15) (cf. Nordenskiöld 1910:93 ss).

En retrospectiva, por decir, 20 años más tarde (1932), afirmó que permaneció por *"about eight months"* ('cerca de ocho meses') entre los chorotes (Karsten 1932:17), lo cual implicaría una estadía desde diciembre de 1911 hasta julio de 1912.[290] En todo caso, esto es de muchas formas contradicho por sus propias palabras y cartas. Ante todo, obviamente tuvo que abandonar el campo en varias ocasiones por "la dificultad de conseguir provisiones durante la estación seca, cuando los mismos nativos a menudo llegan casi a los mismos límites de la inanición." (ibid.).

Otras interrupciones se indican en sus escritos; "En marzo de 1912 inicié una expedición hacia estos indígenas [otro grupo chorote], los cuales nunca habían sido visitados por un europeo" (op. cit.:18). "Salí al comienzo de abril hacia Yacuiba para preparar mi siguiente expedición en el Chaco" (op. cit.:20)"En Yacuiba fui obligado a permanecer por más de un mes" (ibid.). Después salió hacia Villa Montes y puso su cuartel general allí "en los siguientes seis meses" (ibid.).

También tenemos cartas personales desde otros lugares del Chaco, p. ej. de Yacuiba, fechada el 22 de abril de 1912; de San Pedro de Jujuy (Esperanza)

---

289 El texto original en inglés dice: "My own task was to *complete Nordenskiöld's general account of the material culture* of the Chaco tribes with as detailed studies of their customs and intellectual culture as possible" (Karsten 1932:17).

290 Más tarde, incrementó el total de su estadía a "cerca de dos años", afirma que "estudió la sociología y la religión de las tribus indias de la región del Río Pilcomayo" por ese período de tiempo (1964:10).

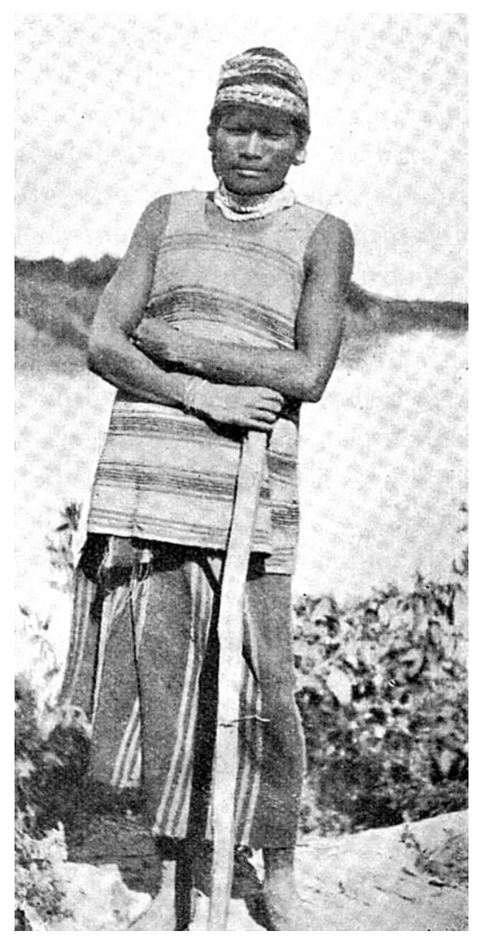


Foto 44. Indígena "mataco" de Bolivia en una camisa de caraguatá 1911. (Foto por Rafael Karsten).

el 6 de mayo, el primero de junio y el 6 de junio de 1912. Como Esperanza en aquellos días estaba situada a muchos días, o tal vez a muchas semanas de viaje desde Villa Montes (cf. op. cit.:9-15), Karsten probablemente permaneció allí por todo mayo y parte de junio. ("Conocí esta última [toba-pilagá] en los ingenios de Esperanza en Junio de 1912" (op. cit.:26)).

El primero de agosto lo encontramos de vuelta en Villa Montes, desde donde escribe una carta. Obviamente permanece allí hasta que va hacia los mataco-[noctenes], por un mes, al final de octubre de 1912 (1913:199; 1932:26). Hay una carta personal enviada desde Villa Montes, fechada el 25 de octubre, y otra del primero de diciembre. Esto indica que la expedición a los 'weenhayek tuvo lugar entre estas fechas.

Antes y después de este viaje visita comunidades tobas en los alrededores de Villa Montes (1932:17). Permanece en esta área por lo menos hasta el 12 de diciembre, cuando escribe su última carta personal desde Villa Montes. Tres meses después (Marzo 20 de 1913), lo encontramos en Yacuiba. Desde aquí escribe: "*Mis investigaciones han concluido por ahora*"[291] (carta del 20 de marzo de 1913). También anticipa que escribirá por última vez "desde Buenos Aires".

291 De la carta a la madre y las hermanas de Rafael, escrita en Yacuiba, el 20 de marzo de 1913. El texto original sueco dice: "Jag befinner mig nu i Yacuiba och mina forskningar äro för denna gång avslutade".

Si enlistamos la información anterior de sus paradas, tendremos una lista de eventos por mes[292] que nos provee un cuadro aproximado de la estadía de Karsten en el Gran Chaco Boreal (aunque hay algunos puntos de interrogación). La lista implicaría que en total parece que ha permanecido alrededor de tres meses (con ciertas interrupciones) entre los chorotes de Guachalla (de diciembre de 1911 hasta febrero de 1912); una visita mucho menor que un mes a los chorotes del 'interior' (marzo de 1912); y un mes entre los mataco-noctenes (desde finales de octubre hasta finales de noviembre de 1912). Estos son los períodos de trabajo de campo en el sentido actual de la palabra.

Lo que es más, Karsten mantuvo contacto con los tobas [-pilagá] en el ingenio de Esperanza, por cuatro meses (en noviembre de 1911, y de mayo a julio de 1912), y a los tobas [*qom*] de Bolivia, durante su estadía en el pueblo de Villa Montes, en total 6 meses (de agosto a octubre de 1912 y de diciembre de 1912 a febrero de 1913).

Su propia conclusión es que sus estudios de campo fueron inadecuados y que hubiera necesitado mucho mas tiempo:

> Debido a estas circunstancias, el material recolectado por mi entre los indígenas chorotis y los tobas, no es tan rico como hubiera querido que sea, tampoco he podido realizar mi plan de regresar más tarde al Chaco para completarlo (Karsten 1932:18).[293]

¿Por qué entonces exagera el valor de sus períodos de trabajo de campo y quita valor p. ej. al trabajo de campo de Nordenskiöld? ¿Por qué afirma que permaneció *ocho meses* entre los chorotes — cuando posiblemente no ha permanecido más que alrededor de tres meses entre ellos? ¿Por qué proclama que "estudió la sociología y la religión de las tribus indias del Río Pilcomayo" "*cerca de dos años"* cuando realmente permaneció solamente

---

292 Los paraderos de Karsten son los siguientes: octubre (1911): llegada a la Argentina; nov Esperanza [Argentina] y Yacuiba [Bolivia]; dic partida hacia los chorotes en Guachalla; enero a febrero (1912) en Guachalla; marzo con chorotes "en el interior" del Chaco; abr en Yacuiba; mayo a junio en Esperanza [Argentina]; julio en Esperanza (?); agosto en Villa Montes; sep en Villa Montes, con visitas a los tobas; oct en Villa Montes; nov expedición hacia los mataco-noctenes; dic de vuelta a Villa Montes; enero (1913) en Villa Montes, con visitas a los tobas; feb en Villa Montes; marzo a Yacuiba; descontinua el trabajo de campo.

293 El texto original en inglés dice: "Owing to these circumstances, the material collected by me among the Choroti and Toba Indians is not so rich as I wished it to be, nor have I been able to realize my plan of returning later to Chaco for the sake of completing it" (Karsten 1932:18).

cinco meses — o si incluimos la estadía en las ciudades once meses — en el campo? La razón debe ser un reflejo consciente o inconsciente del complejo de inferioridad que sentía hacia Nordenskiöld — y tal vez hacia otros grandes académicos (que hicieron prolongados trabajos de campo) de su tiempo, p. ej. Malinowski y Westermarck.[294] En cuanto a Nordenskiöld, él había permanecido por más de un año en el Gran Chaco,[295] pero Karsten solamente le reconoce "tres meses"[296] como "trabajo de campo":

> En 1908 otro *etnógrafo* sueco, Erland Nordenskiöld, vivió en total por cerca de *tres* meses entre cuatro o cinco tribus de los Pilcomayo, y — ha proporcionado un relato general de la cultura material y de la vida diaria de estos nativos. Nordenskiöld no tuvo tiempo para realizar estudios metódicos y detallados de sus costumbres sociales y creencias religiosas, etc. Nordenskiöld no tuvo *tiempo* ni *capacitación*, y probablemente

294 Bronislaw Malinowski era un etnógrafo polaco que se hizo muy conocido por su largo y detallado trabajo de campo entre los trobriandinos durante la Primera Guerra Mundial. Este fue contemporáneo con aquel de los estudios de Karsten entre los pueblos jíbaros, y de acuerdo con la apreciación 'oficial' de Karsten, de una duración bastante similar. Como lo demuestro en este artículo, en todo caso, a menudo hay discrepancias entre los que Karsten establecía y lo que ocurría en la realidad. Debido a esto, Karsten pudo haber tenido una razón para sentir un complejo de inferioridad hacia Malinowski, aunque él no lo admitió. Lo mismo puede ser válido para Edward Westermarck, su profesor. Westermarck había realizado un largo trabajo de campo en Marruecos y Karsten lo admiraba mucho.

295 Siempre hay un problema para definir trabajo de campo. ¿Cuándo comienza; cuando el investigador llega al país — o cuando él o ella realmente pasa una noche en una villa? ¿Cuándo termina? A diferencia de Karsten, Nordenskiöld no proclama que ha permanecido un tiempo particular en el campo. De los pasajes descriptivos y de las notas casuales, podemos sin embargo, deducir que pasó en total unos 30 meses propiamente en el Gran Chaco. Pasó más de dos meses allí en 1901; desde el 24 de febrero al 14 de mayo (1903:3). Pasó alrededor de 10 meses allí en 1908–1909; dejó Suecia en febrero de 1908 (1910:3); llegó al Chaco el 18 de mayo de 1908; pasó junio con los chorotes fuera de Guachalla (!) (op. cit.:15); visitó a los tapietes en julio y agosto de 1908 (op. cit.:281); en octubre dejó el Chaco para ir al Amazonas, y regresó al Chaco en julio de 1909 (op. cit. & 1911:207). Después de este período pasó tres meses entre los chorotes y los nivaklé (a quienes llamó "ashluslay"); de octubre a diciembre de 1909. Después, Nordenskiöld regresó al Chaco en junio de 1913 por alrededor de un mes. En total, estas cantidades suman sobre los 13 meses. Por supuesto siempre hay dudas sobre cuanto tiempo pasó en las aldeas. De acuerdo con su colega contemporáneo Eric von Rosen, Nordenskiöld realmente permaneció más tiempo que él con los indígenas. von Rosen caracteriza al trabajo de campo de Nordenskiöld de la siguiente manera: "Durante su viaje al Chaco en 1908–1909, Nordenskiöld vivió por largo tiempo con los chorotis y tomó parte en su vida diaria, como si hubiera sido miembro de su tribu" (Rosen 1921:118).

296 Aquí, Karsten puede referirse al período en que Nordenskiöld permaneció entre los chorotes de Guachalla en 1909.

> muy *poco interés*, pues el principal objetivo de sus viajes al Gran Chaco fue el de hacer *recolecciones etnográficas para museos suecos.* Es curioso que aunque Nordenskiöld vivió en términos muy amistosos con los chorotis y los ashluslay y trató en todo aspecto de acomodarse a sus costumbres*, no haya podido encontrar nada sobre su cultura intelectual y religión*, ni siquiera el nombre de sus espíritus. (Karsten 1932:17; mis itálicas).[297]

Esto demuestra una profunda frustración consigo mismo, con sus recursos económicos, con la cantidad de tiempo que pasó en el campo, y con los resultados de su trabajo de campo. Para compensar la falta de "éxito"que se reclamaba a sí mismo, arremete contra otros, especialmente contra Nordenskiöld, y trata de "sobrevalorar" lo que él mismo ha hecho.

Esta sección se inicia con una cita de Karsten sobre su actitud hacia el trabajo de campo, es decir que el antropólogo (o el sociólogo de religión) debería estar gobernado por la "simpatía" y "una actitud absolutamente imparcial" (1964:25) al tratar con los pueblos en estudio. En el artículo del cual se cita sobre el trabajo de campo (1954), añade que este trabajo debería tener un carácter "metódico" y de "largo plazo", evitando circunstancias que provoquen interferencias y concentrándose en los "contactos personales".

Estas características deben ser tomadas en cuenta como un ideal de trabajo de campo por supuesto; pero de cierta manera ellas también representan una visión retrospectiva idealizada de los períodos de Karsten en América del Sur. El cuadro de su trabajo de campo en el Chaco que tenemos veinte años después de que se llevó a cabo (1932) debería estar referido a la luz de estos ideales. Es obvio que se volvió paulatinamente importante para Karsten caracterizar su trabajo en estos precisos términos. La idea de "una investigación de campo de largo plazo" puede ser una de las razones para la exageración de sus períodos de trabajo de campo (ver más arriba).

---

297 El texto original en inglés dice: "In 1908 another Swedish *ethnographer*, Erland Nordenskiöld, lived in all for about *three months* among four or five of the Pilcomayo tribes, and --- has given a general account of the material culture and daily life of these natives. For detailed and methodical studies of their social customs, religious beliefs, etc. Nordenskiöld had *no time* and *no training*, and probably *very little interest*, since the *main objective* of his travels in the Gran Chaco was to *make ethnographic collections for Swedish museums.* It is curious that although Nordenskiöld lived on very friendly terms with the Choroti and Ashluslay and tried in every respect to accommodate himself to their customs, he could *find out nothing about their intellectual culture and religion*, not even the name of their spirits" (Karsten 1932:17) (Letra itálica hecha por el autor de la presente obra).

Por otro lado, es importante para Karsten reducir (de forma manifiesta) la idea de 'exotismo':

> Estos indígenas [los chorotis] son ahora lo que los bolivianos llaman *indios mansos* (indígenas domesticados) y no hay peligro para un hombre blanco en visitarlos" (Karsten 1932:15).[298]

En una carta a los padres, escrita en Yacuiba, el 22 de abril de 1912, dice:

> Aquí, en el Gran Chaco, donde he estado, no hay "peligros". Ni he tenido que sufrir hambre — a veces hemos tenido tanta comida que el único riesgo que hemos encarado ha sido el de empacharnos. (Este puede ser el único "peligro" que he experimentado).[299]

No quiere ser asociado con los "exploradores"del Siglo XIX. Ahora es un sociólogo capacitado trabajando seriamente en un campo definido, encarando "hechos" y no "peligros".

Desde el principio, parece haber estado claro para Karsten que el investigador de campo debería trabajar en el idioma de los nativos; más tarde, esto se convirtió incluso en una estrategia explícita (1954). Sin embargo durante su estadía en el Gran Chaco, parece que las circunstancias le obligaron a recoger cualquier cosa que podía de los idiomas toba y chorote:

> Mis estudios se volvieron particularmente difíciles debido al hecho de que ni los chorotis ni los tobas hablan español y al mismo tiempo es imposible conseguir intérpretes Tuve que aprender los dos idiomas gradualmente, lo que naturalmente significó una considerable pérdida de tiempo puesto que el idioma para mi era solamente un medio para el estudio de la cultura nativa y no era en si mismo el objeto de mis estudios (Karsten 1932:17) --- En lo que se refiere al idioma, al comienzo tuve las

298 El texto original en inglés dice: "These indians [the Choroti] are now what the Bolivians call *indios mansos* (tame indians) and there is no danger for a white man in visiting them." (Karsten 1932:15)

299 Esta cita proviene de una carta a los padres y hermanos de Rafael, escrita en Yacuiba, el 22 de abril de 1912. El texto original en sueco dice: "Här i Gran Chaco, där jag vistats existera inga 'faror'. Icke häller [sic] har jag i regeln [sic] behöft svälta — tidigare ha vi tidtals haft så mycket mat att vi löpt fara att föräta oss, (detta är kanske den enda "fara" i vilken jag svävat)."

> mismas dificultades entre los chorotis. Los dos idiomas son enteramente diferentes, y al comienzo no fue posible encontrar a un indio toba que hablara español. Más tarde encontré algunos indígenas intérpretes y es más, aprendí a hablar el idioma de una manera aceptable. (op. cit.; 20–23).[300]

Si consideramos la distancia lingüística entre el sueco (o cualquier otro idioma indo-europeo) y los idiomas amerindios del Chaco, así como su complejidad endémica, y añadimos la brevedad de los trabajos de campo de Karsten (cuatro meses entre los chorotes, y unos seis meses intensos entre los tobas, ver más arriba), podemos concluir que debió haber alcanzado un muy limitado nivel de conocimiento para el trabajo de ambos idiomas y que "de manera aceptable" es una expresión más bien relativa.[301]

Esto implica que Karsten tuvo que trabajar con los ojos vendados en muchas áreas, o tuvo que confiar intérpretes bilingües y por lo tanto biculturales que raramente son capaces de lograr una traducción adecuada de hechos culturales. (Esto hace que sus asombrosas contribuciones etnográficas sean aún más impresionantes: ver más abajo).

Hemos anotado ya que más tarde en su vida Rafael Karsten proclamó que uno debería tener simpatía hacia el objeto de estudio (1954). No es un secreto, en todo caso, que los indígenas favoritos de Karsten fueron los shuar (jíbaros) del Ecuador a los que visitó entre 1916–1919 — y *no*

---

300 El texto original en inglés dice: "My studies were rendered particularly difficult by the fact that neither the Choroti nor the Tobas speak Spanish, while interpreters were impossible to obtain. I had to pick up both languages gradually, which of course meant a considerable waste of time since language to me could only be a medium for the study of native culture and was not in itself the object of my studies (Karsten 1932:17). (---) In regard to the language, I had in the beginning the same difficulties as among the Choroti. The two languages are entirely different, and it was not at first possible to find a Toba Indian who could speak Spanish. Later on I found some Indian interpreters and moreover learnt to speak the language tolerably well myself" (op. cit.:21-23).

301 Personalmente dediqué tres años (1976–1979) a estudiar el idioma 'weenhayek (que Karsten llama 'Mataco-Noctenes') y escribí un trabajo lingüístico sobre él (Alvarsson 1984). Sin embargo, encontré duro expresarme correctamente o mantener fluidez después de aquellos años, especialmente debido a las sutilezas gramaticales [desde una perspectiva indo-europea] raras que emergen continuamente (y que sospecho deben habérsele escapado a Karsten durante su breve estadía). Basado en esta experiencia, encontré inconcebible que Karsten hubiera aprendido a hablar el toba "aceptablemente bien" en un par de meses de trabajo a fondo. Temo que la visión evolucionista de Karsten, que hubiera implicado que los salvajes tuvieran idiomas "simples", le tentó a creer que entendía más de lo que realmente lo hacía. Varios errores que aparecen luego en el texto son de hecho malos entendidos lingüísticos.

los indígenas del Chaco. Esto pudo haber sucedido por varia razones. De acuerdo al esquema evolucionista que él seguía, los shuar representaban una etapa más "avanzada", mientras que, según el mismo esquema, los indígenas del Chaco personificaban los estadios tempranos de la evolución del hombre. Además, de una manera inconsciente, pudo haber asociado a los chorotes con Nordenskiöld y otras cosas que quería olvidar. Debemos tener en mente estas contradicciones cuando contemplemos las siguientes citas de los años treinta:

> La cultura del Chaco - - - es mucho más pobre, ni la cultura material ni la intelectual han alcanzado la misma etapa de desarrollo en estas inhóspitas regiones que en las regiones mejor dotadas por la naturaleza (1932:18).[302]
>
> [- - -] De los matacos --- solamente una parte de ellos puede decirse que todavía viven en un estado natural (op. cit.:26).[303]
>
> [- - -] El indio mataco es serio, taciturno y triste, y en consecuencia más adicto a la religión y a la superstición que su hermano choroti. Al menos, en estos días en que los indígenas son fuertemente influenciados por la civilización europea, los indígenas matacos no serían sirviente fiable ni compañero. La limpieza no es una característica de los chorotis, pero los matacos son probablemente la tribu más sucia de todas las del Chaco. --- En cuanto a los tobas, sus cualidades morales y su disposición han sido descritas por muchos viajeros. Casi todos los han caracterizado como malos, feroces, truculentos, ladrones, etc. --- Este relato descriptivo es en lo principal correcto, pero algo incompleto. (1932:29-30).[304]

---

302 El texto original en inglés dice: "The Chaco culture --- is much poorer; neither the material nor the intellectual culture in these inhospitable regions has attained the same stage of development as in the regions better endowed by nature." (Karsten 1932:18).

303 El texto original en inglés dice: "[The] Mataco --- only a part of them may still be said to live in a state of nature" (op. cit.:26).

304 El texto original en inglés dice: "The Mataco Indian is serious, taciturn, and gloomy, and in consequence *more addicted to religion and superstition* than his brother the Choroti. At least nowadays, when the Indians are strongly influenced by European civilization, the Mataco Indian *will not make a reliable servant and companion.* Cleanliness is not a particular characteristic of the Choroti, but the Mataco are *probably the dirtiest of all Chaco tribes.* --- As to the Tobas, their moral qualities and disposition have been described with much unanimity by many travellers. Nearly all have characterized them as bad, ferocious, treacherous, thievish, etc. --- *This descriptive account is in the main correct*, but somewhat incomplete." (1932:29-30).

En comparación con la actitud de Nordenskiöld (cf. 13.8. arriba) Karsten es aquí víctima de sus presunciones. Hay, de hecho, menos de estas descripciones condescendientes en trabajos anteriores (p. ej. 1913, 1914/1915 b), que en la etnografía revisada de 1932 (que en ese tiempo tenía la pátina más de dos décadas). Es obvió que Karsten se dejó influenciar más y más por lo que leía[305] y con el paso de los años, algo que también influyó en sus conclusiones (ver más abajo).

En cuanto a la religión de los indígenas del Chaco dice que:

> En relación a los tobas, el naturalista Azara llegó a la conclusión de que no tienen religión, y D'Orbigny descansó satisfecho al afirmar que "sus creencias religiosas son muy limitadas", mientras que el misionero católico Cardús consideraba inútil el estudio de estas cosas. De manera similar, nada --- aparte de los datos publicados por mi --- ha sido relacionado con las ideas religiosas de los chorotis y los ashluslay (Karsten 1932:109).[306]

Cuando vamos a enjuiciar las verdaderas contribuciones etnográficas de Rafael Karsten sobre el Gran Chaco, debemos considerar el contexto científico de sus estudios, bien descrito en las citas anteriores. Había en aquel tiempo muy poco conocimiento acerca de la etnografía religiosa de los indígenas del Chaco, algo de lo que Karsten estaba muy consciente y que trató de remediar.

En la presente sección, sólo trataré de tratar algunas contribuciones de Karsten — hay demasiadas para poder revisarlas a todas en este formato — y evaluarlas críticamente.

La contribución más significativa de Karsten pudo haber sido el hecho de que *tomó a la religión amerindia como un serio objeto de estudio.* A diferencia de sus predecesores, él no solamente prestó gran interés a lo que vio, sino que fue más allá de esto y comenzó a entrevistar a la gente acerca de las suposiciones subyacentes detrás de aquellos actos. Es más, fue un pionero

---

305 En la cita anterior se puede detectar influencia de las crónicas tempranas relatadas en el capítulo 10 arriba.

306 El texto original en inglés dice: "[I]n regard to the Tobas, the naturalist Azara arrived at the conclusion that they have no religion at all, and d'Orbigny rested satisfied with stating that "their religious beliefs are very limited", whereas the Catholic missionary Cardús considered the study of these things useless. Similarly, nothing — apart from the data published by myself — has been related of the religious ideas of the Choroti and Ashluslay" (Karsten 1932:109).

en hacer uso de 'categorías nativas' también en el estudio de la religión. Como veremos muchas de estas fueron mal interpretadas, pero Karsten sin embargo las usó de una manera 'moderna', es decir como un punto de partida para el estudio de un fenómeno.

Las más grandes contribuciones de Karsten se encuentran todas en el campo de la religión. En su monografía más grande sobre los pueblos del Chaco (1932), usa más de 100 páginas de 230 (pp 109-216), para esta materia. En su tratamiento de la organización social, política y económica hay muy poco nuevo comparado con p. ej. Nordenskiöld (1910; 1919),[307] pero en lo que se refiere a la etnografía religiosa existen varias contribuciones únicas.

Karsten no fue el primero en analizar el fenómeno del *couvade*. Varios autores, incluyendo Nordenskiöld (1910:84), habían dado extensas explicaciones del fenómeno. Pero Karsten fue el primero que analizó el *couvade* de los indígenas del Gran Chaco en una perspectiva teórica, retando a las teorías de Bachofen y Frazer (1914/15a:31-32),[308] tratando de colocarlo en el campo de la religión.

En este contexto, también dio una contribución importante a la comprensión de la *relación entre el padre y el feto* (op. cit.:12 ss), eso es la identificación franca entre el padre y el niño en el útero de la mujer entre los pueblos mataco-guaicurú. Este hecho es importantísimo para la comprensión del infanticidio y de otros fenómenos relacionados. La contribución de Karsten en esto fue penosamente pasada por alto, p. ej. por Métraux en el famoso *Handbook* (1946:319).

Otro avance teórico (a menudo comentado por el mismo Karsten) fue la descripción del carácter religioso de las danzas amerindias. Aunque no es muy explícito acerca de esto, hace una aproximación de las bases de la cosmología pan-amerindia, enfatizando al grupo de danza como un círculo

307 Karsten está, por ejemplo, completamente equivocado tanto en su análisis sobre la descendencia como su interpretación de la teoría del "*Mutterrecht*" (1932:49); cf. Alvarsson (1988:80 ss) y una serie de otros asuntos. Otro ejemplo flagrante de su ignorancia, o quizás de su negligencia, se encuentra en su posterior trabajo sobre la religión (1964) donde establece que los indígenas del Chaco son "fumadores entusiastas aunque no cultivan tabaco" (1964:93), cuando debió haber leído a Nordenskiöld quien establece que el tabaco es uno de sus principales cultivos (1910:47); cf. Alvarsson (1988:190 ss) por las condiciones de estos días.

308 Bachofen y Tylor consideran el *couvade* como un fenómeno enteramente social y como una "evidencia" de la evolución social, del matriarcado al patriarcado; esto también implica que podría ser encontrado sólo entre pueblos "patriarcales", algo que hace reaccionar a Karsten como si hubiera encontrado entre los chorotes, un pueblo que está lejos del "patriarcado" (1914/15*a*:32).

humano o una pared humana alrededor de una persona en un rito de muerte (cf. Alvarsson 1992*b*:43). Debido a la rápida declinación de estas prácticas después de los años 1960, sus observaciones de estas danzas son de mayor importancia.

Aunque Nordenskiöld (1910:96) y otros no son muy explícitos sobre esto, describen el concepto de *intrusión*. Karsten añade mucho a nuestro conocimiento de este fenómeno, pero ignora totalmente el hecho de que la autodiagnosis p. ej. entre los 'weenhayek incluye una segunda categoría, eso es varias interpretaciones alternativas de la causa de la enfermedad (cf. Alvarsson 1989, 1992*c*). Hay también una apreciación más "racionalista" que es muy similar a la nuestra. El dolor de una herida abierta es p. ej. algo con lo que el indígena nunca molestaría al chamán. Esto es tratado por la misma persona o por un herbalista.

Existe también una tercera categoría, común en todas las Américas, se la llama *pérdida del alma* ("*soul loss*"), que debe habérsele escapado a Karsten totalmente. La principal causa de esto puede encontrarse en la falta de comunicación verbal entre Karsten y sus informantes. Es mucho más fácil demostrar la 'intrusión', que es un hecho mucho más concreto, por medio del lenguaje de señas, que la noción abstracta de 'pérdida del alma'.

Algo que honra a Karsten es su tratamiento con mente abierta de las actividades chamánicas. Mientras Nordenskiöld relaciona estas actividades con la "charlatanería" (1910:96-97), Karsten usa su sensibilidad y proclama decididamente que "los hombres de medicina de los matacos y de los tobas no son de manera alguna impostores conscientes" (Karsten 1932:15; cf. 1913:215). Él también toca por encima la idea de que las flechas mágicas del chamán serían vehículos del espíritu (cf. ibid.), así como el conocimiento exclusivo del experto en relación a los no expertos (algo controversial en esta era):

> El doctor nuevamente se inclina sobre el paciente y comienza a chupar vigorosamente el grano maligno. Se da la vuelta, escupe y pregona y hace como si fuera a vomitar. Entonces toma algo de su boca y, volteándose hacia los espectadores, se lo muestra a ellos: es la flecha que consiste de un guijarro, un pedazo de hueso, etc. que simula haber sacado del cuerpo del paciente. Este último debería ahora reponerse (1932; 135) — aunque el hombre de medicina asigna al objeto en cuestión la causa directa de la enfermedad, en realidad quiere significar el *espíritu maligno* del cual esta es la envoltura. Para expeler la enfermedad-demonio desea un objeto similar a la supuesta "flecha, y esta es la razón por la que

> frecuentemente tiene el mismo objeto listo de antemano, el cual simula "extraer" del cuerpo del paciente (op. cit.:153).[309]

En sus descripciones del panteón de los 'weenhayek, Karsten acrecienta considerablemente nuestro conocimiento. Su principal contribución es que *asigna varias categorías a los seres espirituales.* Antes de Karsten había una tendencia a ignorar estas diferencia (o a toda la religión). Hay una serie de mal entendidos, empero, en su carácter básicamente lingüísticos. Karsten habla de dos categorías básicas de espíritus entre los 'weenhayek, el *nahút* (ahót, ahút) (1913:200 ss) y el *aittáh* (ibid.), una división que es imprescindible para el análisis siguiente de su papel en la vida religiosa de los 'weenhayek. De estos dos, Karsten establece p. ej. que el *aittáh* es el "más común" de todos los espíritus, pero aunque estoy en la delicada situación de un análisis retrospectivo, sugiero que Karsten malentendió toda esta categoría.

Entre los '*weenhayek* contemporáneos del área donde Karsten trabajó, esta palabra es definitivamente un simple término para "aflicción" o "dolor". Se conoce también la palabra por listas de palabras recolectadas por Pelleschi (1897), Hunt (1913,1937) y otros,[310] antes que Karsten llegara al

309 El texto original en inglés dice: "the doctor again leans over the patient and starts to suck vigorously the bad spot. He turns away, spits and hawks up and behaves as if he were going to vomit. Thereupon he takes something from his mouth and, turning to the bystanders, shows it to them: it is the arrow, consisting of a pebble, a piece of bone, etc. which he pretends to have extracted from the patient's body. The latter should now recover (Karsten 1932:135) --- although the medicine-man assigns the object in question as the direct cause of the sickness, he in fact means the evil spirit of which it is the embodiment. In order to expel the disease-demon he wants an object similar to the supposed "arrow", and this is the reason why he frequently has the very object ready beforehand which he pretends to "extract" from the patient's body" (op. cit.:153).

310 Personalmente escribo los términos mencionados en el texto de la siguiente manera: el nahút de Karsten lo escribo *'ahât* (cadáver, espíritu) y aittáh, escribo *'âytaj* (dolor, sufrimiento). (La "n-" inicial es usada por Karsten para denotar la [endémica] nasalización inicial). También hay un apoyo histórico para esta interpretación. Pelleschi traduce el término *'aita*j como "casi" o "querer" (1897:302) y el término "a-hot" como "dios, diablo, etc." (ibid.) y Hunt interpreta "aitaj" como "dolor, pl. peste/aflicción, pl. epidemia" (1913:114); y en una versión revisada posterior: "aitaj" (I) como "herida"; "aitaj" (II) como "dolor, aflicción"; "aites" como "epidémico"; "aites ilän" como enfermizo y "aites Thayes" como "enfermedades" (1937:21); "ahat" no es mencionado en la primera versión; en la segunda se lo traduce "fantasma, demonio". Tovar 1961 (aitaj = 'duele mucho'), Claesson y otros lingüistas que he consultado comparten la misma opinión. (En el manuscrito de d'Orbigny, reproducido por Hunt en 1913, traduce "ajaat" como "alma, diablo, difunto".

campo. El término tiene una dimensión verbal clara[311] e indica la existencia de dolor en alguna parte — un dolor que es a menudo asociado con la intrusión. Probablemente Karsten entendió mal *'âytaj* por un espíritu de intrusión y luego generalizó sobre esta base, proponiendo preguntas guías y planteándose una serie de combinaciones incomprensibles (1913:200-203).[312]

Otra innovación controversial es la idea de jugar juegos para promover la fertilidad. Karsten proclamó que por ejemplo el juego *shüke* de los chorotes (1932:201 ss) (el juego *sokwa'* de los 'weenhayek es idéntico; ver Karsten 1913:205 ss), (desde una visión eurocéntrica comparable a una combinación de póquer y 'el zorro y el ganso'), era de hecho una manera de ayudar a la Madre Naturaleza en la maduración de los árboles frutales. Esta interpretación está en su mayoría ciertamente inspirada por tales ritos en las sociedades agrarias pero últimamente soportada por resultados de investigaciones en el área Amazónico. En las sociedades cazadoras y recolectoras en general, este tipo de ritos es menos común y menos obvio.

Alfred Métraux, quien pasó varios períodos en el Gran Chaco en los años treinta, interesado especialmente en asuntos religiosos, ignora totalmente esta interpretación (1964:337; cf. Nordenskiöld 1910:66–68). La pregunta que cabe aquí es por supuesto:¿ estaba Karsten en lo correcto — o fue (como sospecho en varios otros casos) un asunto de sobreinterpretación? Personalmente estoy fascinado por los pensamientos de Karsten sobre este punto, pero no he podido verificar su hipótesis. Por el contrario, mis informantes han descartado el asunto con una sonrisa indulgente; "*Es solamente un juego"* afirman.[313]

---

311 El término *'âytaj* puede también ser encontrado en *'âytaji'* ("fuerte"). El sufijo (*-i'* es un locativo) enfatizando su aspecto verbal.

312 La conclusión sobre "incomprensibilidad" no es mía sino aquella del informante 'weenhayek lingüísticamente bien entrenado. Karsten usa "aittáh" como un sustantivo en una serie de combinaciones que en retrospectiva parecen improbables: "aittáh slamsa" ("espíritu-pequeño"), "vúh aiitáh tavacaí" ("muy-espíritu-ira."), (1913:200), "aittáh tavacaí pählai" (espíritu-ira-lluvia), "aittáh hayáh" (espíritu-jaguar) (op. cit.:201), y "is aittáh talác" (bueno-espíritu-viejo) (op. cit.:202), es decir, a veces con adjetivos, a veces con otros sustantivos. Si Karsten no se adentró en un enclave lingüístico arcaico, ignorado por Pelleschi y Hunt, ese "áytaj"usado en un sentido sustantivado que ahora está perdido, la única conclusión es, como se establece en el texto, un malentendido lingüístico de un tipo que está obligado a ocurrir en una situación de trabajo de campo rápido, breve y monolingüe.

313 El argumento principal de Karsten para esta interpretación era que este era jugado en marzo, al final de la estación lluviosa: "Este mismo hecho me pareció indicar que ciertas ideas misteriosas estaban conectadas con el juego" (1932:203). Como visitó a estos indígenas solamente durante este período (dic-marzo de 1912, ver más arriba), mi contra-argumento es que juegos de azar siempre es un pasatiempo favorito cuando hay poco que hacer. Durante la

Como he tratado de demostrar, Rafael Karsten fue un observador brillante y un intérprete imaginativo. Pero su perspectiva evolucionista a menudo le impidió ver lo que pasaba justamente frente a sus ojos, o tal vez, lo vio, pero aún así no lo creyó. Una y otra vez, usó a los pueblos del Chaco como personificaciones vivientes o ejemplos de etapas evolutivas "más bajas" (1915:29) atribuyéndoles de esta manera características que "supuestamente" debían tener, y quitándoles cualidades que *no* se suponía debían tener. En este esquema, los 'weenhayek y los chorotes fueron los más primitivos, las "tribus más bajas" (op. cit.:3), mientras que los tobas estuvieron un paso más arriba — todavía lejos de su favoritos shuar ("jíbaro"), quienes, sin embargo representaban un tercer estadio "más alto".

Hay varios ejemplos ilustrativos de estas presuposiciones en su material del Chaco. En las citas anteriores, hemos visto qué características les atribuye p. ej. a los "matacos" ("sucios", "poco fiables") o a los tobas ("malos, feroces, truculentos, ladrones") (1932:29-30). Las características de que les priva son aún más interesantes. Una de estas cualidades es la mitología. De acuerdo a los presuposiciones evolucionistas de Karsten, un pueblo "primitivo" como el 'weenhayek no podría tener ningún tipo de tradición oral desarrollada. Subsecuentemente, Karsten ni siquiera se molestó en investigarlo: "No registré ningún mito entre los chorotis y los mataco-noctenes, y si estos indígenas tienen alguna mitología es muy pobre" (1932:206).[314]

Ahora, es obvio, con sólo hojear los volúmenes impresionantes sobre los mitos de los 'weenhayek/wichí y los chorotes editados por Johannes Wilbert y Karin Simoneau (1982, 1985),[315] que Karsten estaba enteramente equivocado. "Nada puede haber más allá de la verdad", dice Fock sobre las suposiciones de Karsten en la introducción del volumen sobre la literatura oral de los pueblos matacos. "Los matacos no sólo eran ávidos contadores de historias, sino que también poseían un círculo *estafador* de profunda sabiduría humana comparable a aquel de los indígenas norteamericanos

---

estación lluviosa, hay mucha comida y muchas actividades, pero marzo es un mes tranquilo, con poco o nada disponible (Fock 1982:12). Si hubiera permanecido en el campo, podría haber encontrado este juego también en otras estaciones bajas. (Para más comentarios ver Vol. 10.)

314 El texto original en inglés dice: "I did not record any myths among the Choroti and the Mataco-Noctenes, and if these Indians have any mythology it is very poor." (Karsten 1932:206).

315 Ver también Volúmenes 8 y 9 de esta serie.

winnebago" (1982:1).[316]

Otra área sensible para un evolucionista era el panteón indígena. Había un acalorado debate desarrollándose en aquel tiempo acerca del "*Urmonotheismus*", (todavía no concluido pero considerablemente más débil que en aquellos días), y Karsten era bastante contrario al concepto. De acuerdo con la apreciación evolucionista, los pueblos supuestamente "primitivos" como los 'weenhayek, no podían tener una idea de un "Ser Supremo" similar al "Dios" monoteísta. Si había alguna señal de esto, inmediatamente se lo explicaba como una "influencia de los misioneros".

En todo caso, del Chaco había muy poco acerca de las creencias religiosas. Es una ironía de la historia que Rafael Karsten, el mayor evolucionista que hizo estudios en el Chaco, sea el que nos da la primera y hasta ahora la más detallada imagen de un tal Ser Supremo:

> En primer lugar hay que mencionar el "dios bueno", *aittáh is*, a quien el Mataco llama para ayudarse en toda necesidad urgente, y especialmente en una enfermedad. Este *aittáh*. tiene el apellido *talac* "el Viejo", y su habitación según la idea de los Matacos es el cielo (*pole*), de donde a veces baja para acudir en socorro de los hombres que le llaman (---) [aunque] la conducta de los hombres parece serle indiferente. Mientras que los "seres supremos" generalmente sólo representan un nombre hueco y no hacen ningún papel práctico en la religión, el *aittáh is* de los Matacos tiene gran importancia práctica: su función es socorrer en todo peligro y necesidad" (1913:202).

Esta figura del *Lham-ta-'ihi-pule'* ('El que está en el cielo'), como los 'weenhayek todavía en los años 1970 denominaban a esta deidad en sus conversaciones diarias, fue corroborada en cada detalle, (excepto por el nombre que Karsten le dio), durante mi trabajo de campo. Esto demuestra que Karsten era un observador agudo y un buen etnógrafo.

Desafortunadamente, otra vez vio pero no creyó debido a sus presuposiciones teóricas. Ya en el artículo de 1913, Karsten establece apologéticamente que "no hay razón para asumir que esto fuera un vestigio de algún tipo de monoteísmo primitivo" (op. cit.). En sus trabajos posteriores, opaca la clara figura de esta deidad, e inserta a los 'weenhayek y

316 Mi trabajo de campo entre los 'weenhayek corrobora esta visión. Solamente durante uno de mis trabajos de campo [1983–1985], pude recoger más de 300 mitos diferentes que representan alrededor de 100 horas de tradiciones orales grabadas. Un solo informante, *Màànhyejas* pudo reproducir más de 200 unidades de este tesoro literario. Ver Vol.s 8 & 9.

a los otros "pueblos inferiores" en sus esquemas evolucionistas: "Las tribus más inferiores del Pilcomayo — no tienen una creencia en un dios supremo ni ideas acerca de la creación" (Karsten 1932:109).[317]

La primera parte de esta frase es contradicha por sus propias palabras en el "informe de campo" analítico de 1913, (y la segunda por el rico material en "*Orígenes"* de Wilbert & Simoneau; 1982:59-125 & 1985). Karsten mantuvo esta negación de las creencias de los indígenas del Chaco toda su vida. Su capítulo sobre los "Seres Supremos" en América del Sur nunca fue escrito, (murió antes de que este fuera completado), pero hay claras indicaciones de que no cambió su manera de pensar (cf. 1964:17, 173).

Como una conclusión podemos constatar que mientras Nordenskiöld fue el gran (aunque a veces ingenuo) recopilador de la vida socio-económica del Chaco, Karsten fue el *intérprete*, presentando embrujadas interpretaciones de la religión de los amerindios del Chaco. En algunos casos claramente sobreinterpretó los fenómenos; en otras áreas fue el primero en abrir nuestros ojos.

Karsten nos presenta un rompecabezas de la religión del Chaco. No hay suficientes piezas como para darnos una visión clara. En retrospectiva, es, en todo caso, sorprendente que el haya acertado con tantas piezas — a pesar de su corta estadía, y a pesar de sus prejuicios teóricos. La única explicación posible es que Karsten no era solamente un vívido intérprete, sino también un agudo observador.

Entre 1911 y 1952, Karsten hizo en total seis largas expediciones al continente sudamericano. Pasó un total de casi 9 años en el campo, algo que le distinguió de la mayoría de sus colegas. La más notable, la expedición a la selva amazónica entre 1916 y 1919, le llevó a los indígenas de su preferencia, los jíbaros, ahora conocidos como los *shuar*.

Al volver de Sudamérica, se dedicó nuevamente a la carrera académica, y en 1922 ganó el concurso para el profesorado de filosofía moral de la Universidad de Helsinki. El año anterior se había casado con Margit, la mujer por excelencia de su vida.

Solo cuatro años después de haber sido nombrado profesor en Helsinki, publicó una de sus obras mayores, *The Civilization of the South American Indians* ('La civilización de los indígenas sudamericanos' de 1926). En esta resumió los resultados de sus ya extensas investigaciones sobre las culturas indígenas sudamericanas. Esta fue su primera obra que tuvo una acogida

317 El texto original en inglés dice: "The lowest tribes of the Pilcomayo --- have no belief in a supreme god, nor any ideas of a creation." (Karsten 1932:109).

internacional, algo que significó la entrada en la escena internacional para Rafael Karsten.

En 1928 hizo otra expedición a la selva ecuatoriana para profundizar y controlar sus datos sobre los pueblos jíbaros. Esta vez tuvo un apoyo parcial del estado finlandés, e hizo, lógicamente, también colecciones etnográficos para el Museo Nacional de Helsinki.

Solo dos años después, en 1930, inició otra etapa de sus exploraciones científicas, la de la antigua cultura incáica y sus descendientes contemporáneos, los quechuas del Perú. Volvió a esta zona en 1937 para una segunda expedición, y sus resultados se publicaron en su obra *A Totalitarian State of the Past* ('Un estado totalitario del pasado' 1949).

En 1935 publicó el libro que llegaría a ser el más leído sobre los pueblos jíbaros del Ecuador: *The Headhunters of the Western Amazonas* ('Los cazadores de cabezas del Amazónico occidental'). En esta obra describe con detalle no solamente la vida social de este pueblo, sino también sus actividades bélicas y religiosas. Aquí nos presenta una imagen viva de p. ej. sus ideas de magia y sus fiestas de celebración de victorias.

En 1946 inició su penúltima expedición a Sudamérica, y su última a los jíbaros. La organizó como una empresa sueco-finlandesa. Por su parte la dedicó principalmente al estudio de las relaciones intertribales de los jíbaros.

A la edad de 72 años, empezó en 1951 su sexta y última expedición a Sudamérica. Partió por una invitación extendida por la Universidad de San Marcos de Lima para que asistiera al aniversario de los 400 años de su fundación. Karsten, por supuesto, utilizó la ocasión para hacer otra visita al campo, esta vez para estudiar a los indígenas shipibos.

Aunque, a esta altura de su vida, había dejado su cátedra de Helsinki, conservó su vitalidad hasta sus últimos días. Cuando murió a los 77 años, en febrero de 1956, de un repentino ataque cardíaco, estaba trabajando simultáneamente en tres obras. Una de estas fue publicada póstumamente en 1964, *Studies in the Religion of the South-American Indians East of the Andes* ('Estudios de la religión de los indígenas sudamericanos al este de los Andes'), editada por Arne Runeberg y Michael Webster. Aunque Rafael Karsten no tuvo la posibilidad de completarla como quiso, y no vio la edición final, ha llegado a ser considerada tanto, un resumen de los estudios suyos sobre el tema, como una obra maestra en la disciplina.

13.10. La Expedición Haeger, 1920–1921

En 1920 partó una nueva expedición científica desde Suecia al Gran Chaco. Fue la "Expedición Haeger" (en sueco a medudo 'Hägerska filmexpeditionen'). Fue dirigido por el coronel Gustaf Emil Haeger (1885–1921) y se dirigió al Río Pilcomayo y la parte noreste de la provincia de Formosa en la Argentina. La idea fue de hacer una documentación fotográfica y hacer colecciones etnográficas de los pueblos todavía poco conocidos de esta área (Hansson 1943:53–54).[318] El resultado final fue una película y un libro en sueco (Munthe 1943).

La expedición partió en tren de Estocolmo en mayo de 1920 y llegó a Buenos Aires, probablemente por Gotemburgo, después de unas semanas en alta mar. Continuó a Formosa por vía férrea á Estación Kilómetro 263 donde cambió á caballo para seguir hacia el Pilcomayo.

Fue una expedición clásica de esta época: el jefe de la expedición, Emil Haeger que también funcionó como botánico; el espía y guía Mauricio (Maurits) Jesperson, residente de la zona; el cartógrafo Per Svanbeck y el fotógrafo Wilhelm Hansson. Además emplearon un cocinero de habla guaraní, un mozo de cuadra, de habla quechua, y compraron 10 mulas y 8 caballos. (Hansson 1943:54–55).

En agosto de 1920 partió la expedición de Kilómetro 263 en rumbo hacia el río, a un área entre latitud 22 y 25. Al norte de este río había todavía "una región no explorada", poblada por, entre otros, grupos pilagás (del grupo lingüístico guaicurú). Al lado de una laguna se encuentra la expedición con el primer indígena "salvaje" (op. cit.:57–67). Uno de los miembros de la expedición n os da una descripción que concuerda bien con la idea del "noble salvaje" de aquella época:

> Tiene cabello negro, largo y lacio, en forma de cola de caballo. Lleva largos discos de madera, insertadas en los lóbulos de las orejas, artificialmente extendidas. Tiene una bolsita sobre el cuello y una bolsa, bastante grande, en una piola al hombro. Lleva unas enagüillas, una arco grande, cinco o seis flechas y un garrote pesado como parte de su equipo. Es alto y esbelto, tiene un cuerpo ágil y robusto que evidentemente domina perfectamente. (Op. cit.:70).[319]

318 También había una idea de preparar para una colonización del área. (Hansson 1943:53).

319 El texto original en sueco dice: "Han har långt svart stripigt hår, sammanknutet i nacken. Han bär stora örontrissor, inträngda i de onaturligt utspända öronlapparna och en liten påse om halsen samt har en rätt stor väska, hängande i ett snöre över ena axeln. Ett höftskynke,

El espía de la expedición, en el Chaco conocido como "Don Mauricio",[320] fue el mismo que más tarde llegó a ser el encargado del reclutamiento de colonos para esta región (Jesperson 1942:15), (ver Cap. 12). Mauricio estaba estudiando en la Universidad de Lund en Suecia hasta 1912, pero ese año se cansó de los estudios teóricos y se fue para ver el mundo. Después de paradas en Europa central, Australia y el Océano Índico, se fue a Buenos Aires en 1913 y luego al Chaco. Cuando llegó la expedición Haeger, Mauricio había estado en la zona alrededor de 7 años.

Él guió a la expedición a los indígenas pilagá, que conocía de antes. Aquí se quedó el grupo por cuatro meses, filmando "la existencia todavía no afectada y original"[321] (Hansson 1943:86). El resultado, a veces llamado solamente "Hägerska filmexpeditionen", es un documental, una película muda, en blanco y negro, de calidad técnica discutible. Sin embargo, como documento de una vida indígena es única, sin par.

Seguimos a las mujeres en recolección de frutas, en la vida doméstica y hasta cuando se bañan. Los hombres guerreros hacen una demostración impresionante de su fuerza y cantidad. Además contiene escenas del campamento y la marcha de la expedición tanto como de unos puestos criollos.

Cuando se inició la temporada de lluvia, la expedición volvió hacia la "civilización". En el transcurso por el paisaje, que ahora rápidamente estaba transformándose en pantanales, se destruyó una buena parte de la película.[322] Llegó a Buenos Aires en enero de 1921 y ahí se disolvió. Sin embargo, el jefe de la expedición trajo consigo una "fiebre climática" (malaria) y murió en Berlín en mayo ese mismo año. Los objetos etnográficos se dividieron entre

---

en stor pilbåge, fem eller sex pilar och en tung knölpåk fullständiga utrustningen. han är lång och smärt, har en smidig, kraftigt byggd kropp, som han tydligen behärskar til fulländning." (Hansson 1943:79).

320 Maurits Jesperson (1888–1969), más tarde participó en la Guerra del Chaco (1932–1935) y luego volvió a Suecia. Escribió un libro, *En svensk caballero vid Pilcomayo* ['Un caballero sueco a orillas del Río Pilcomayo'], publicado en 1942, pero la mayoría del texto parece más una novela de aventuras. También participó en la antología sobre el Gran Chaco el año siguiente *Chacofarare berätta*, ['Viajeros al Chaco cuentan'], 1943 y este capítulo tiene mucho más material etnográfico, en especial sobre los pilagás, que el libro. Permaneció en su patria unos 15 años y volvió a Bolivia en 1951. Murió allí en 1969, y fue enterrado por un misionero sueco entre los 'weenhayek, Lennart Edén.

321 El texto original en sueco dice: "[Resultatet blev också en tämligen allsidig serie av filmbilder belysande för stammens då] ännu oberörda och ursprungliga tillvaro" (Hansson 1943:87).

322 La parte que se destruyó mayormente fue la de los pájaros del Chaco. (Hansson 1943:87).

Erland Nordenskiöld en Gotemburgo, y Gerhard Lindblom en Estocolmo. El resto se donó al Museo Nacional de Finlandia, por medio de Rafael Karsten. (Op. cit.:87).

A pesar de las dificultades, Wilhem Hansson alistó una película y la mostró en eventos públicos en Suecia, Finlandia, Alemania, Italia y España. Sin embargo, económicamente fue una decepción. La única vez que se mostró la película en la Televisión Sueca, en 1971, se llamó "*På indianstigar i Chaco*" ['En senderos de indígenas en el Chaco']. Fue presentada por el gran conocedor de los indígenas sudamericanos, el escritor Rolf Blomberg.

13.11. Stig Rydén, 1932

Stig Rydén nació en Helsingborg, Suecia, en 1908. Tuvo su primer examen en el nivel avanzado en Gotemburgo en 1928 y fue atraído a la etnografía por Erland Nordenskiöld en el Museo Etnográfico de Gotemburgo. Ya en 1929 recibió su primera posición en el museo como asistente de Nordenskiöld. Algunos años después recuerda lo siguiente de su niñez:

> Cuando era un niño había escuchado una conferencia profesor Erland Nordenskiöld, en un local pequeño en el sótano del Museo Etnográfico de Gotemburgo, sobre sus experiencias entre los indígenas en las playas del Río Pilcomayo. Después había tenido la oportunidad, como estudiante y alumno del profesor Nordenskiöld, de familiarizarme aún más con ellos durante las clases de la universidad. (1936*a*:70)[323]

Inspirado por su supervisor, Nordenskiöld, e invitado por su anterior compañero de Gotemburgo, Alfred Métraux en Tucumán, Rydén hizo su primer expedición científica a la Argentina, para ser más exacto, al Gran Chaco y adyacentes sitios arqueológicos en 1932. Él siguió a su mentor y profesor en el tipo de trabajo de campo se llevó a cabo, así como en su relato popular de su expedición, simplemente llamado *Chaco* (1936*a*). Como su precursor, vio a los indios como personas y su retrato del muchacho nivaklé, *Taáå*, es un relato encantador a la par con lo mejor de Nordenskiöld.

---

323 El texto original en sueco dice: "Som pojke hade jag i en liten källarlokal på Göteborgs Etnografiska Museum hört professor Erland Nordenskiöld föreläsa om sina upplevelser bland indianerna vid Pilcomayos stränder. Senare hade jag som student och hans elev fått stifta närmare bekantskap med dessa indianer under högskoleföreläsningar." (Rydén 1936:70).

Stig Rydén vivió con los nivaklé y los tobas en la expedición de 1932. En esta época el Gran Chaco todavía fue considerada una "área desconocida" (Rosen 1921:109).[324] En su libro, Rydén habla de áreas "nunca visitadas por el hombre blanco" (1936*a*:129); y Hanson lo confirma aun después de la Guerra del Chaco: "el norte del Pilcomayo es una región todavía inexplorada" (1943:66). De esta manera, aunque el Gran Chaco fue una de las primeras áreas del interior del continente sudamericano que fue visitada por los blancos, la colonización fue relativamente exigua.



Foto 45. Stig Rydén.

Aparte del libro popular, Rydén publicó muy poco sobre los indígenas que conoció en el Gran Chaco — y todo se publicó en los años justo después de su viaje (ver abajo). Sin embargo, con esta expedición, la arqueología se convirtió en su campo principal. Durante la expedición de 1932 tuvo lugar a ocuparse de excavaciones en campos vírgenes de la Argentina, en especial en La Candelaria donde pudo excavar durante dos meses de 1932.

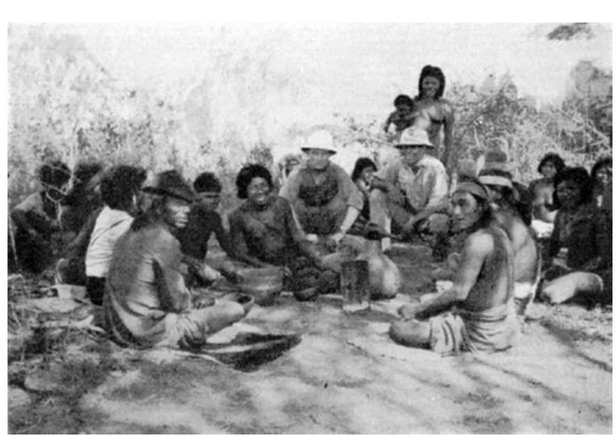


Foto 46. Rydén entre los "tapietes" (nivaklé) 1932.

Sus experiencias en el campo eran ricos, pero demandaron un esfuerzo especial. Rydén sufría de diabetes y la expedición se llevó a cabo con un presupuesto muy limitado. Además, coincidió con la Guerra del Chaco y Rydén podría infor-

324 El texto original en sueco dice: "Vid tiden för vår expedition [1901–1902] betecknades på kartan större delen av Gran Chaco som okänt område" (Rosen 1921:161).

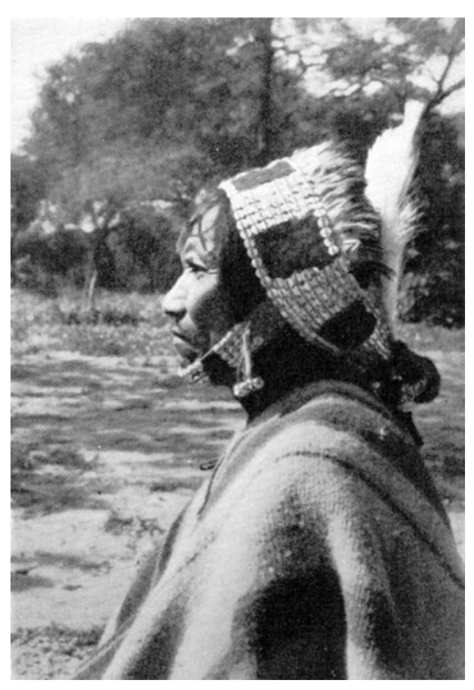


Foto 47. Un joven nivaklé adornado 1932. (Foto por Stig Rydén) (1936:16).

mar sobre los efectos directos e indirectos sobre los indios pero también fue limitado por la guerra.

Al volver a Gotemburgo, Rydén se dedicó a su material de campo del departamento de La Candelaria. El Dr. Walter Kaudern, el nuevo jefe del Museo Etnográfico de Gotemburgo, apoyó a esta investigación mediante la impresión de los resultados en la serie que manejaba, *Etnologiska Studier*, (Vol. 3.; 1936*b*).

En 1938, Rydén hizo una importante expedición arqueológica a Bolivia y Chile. Primero visitó los Andes bolivianos, el lago Titicaca, y el Tiahuanaco. Exploró las zonas de Jesús de Machaca y la ribera oriental del lago Titicaca, elaborando una tipología clasificatoria de las Chullpas. Luego se fue al desierto de Atacama en el norte de Chile. Ahí descubrió las pictografías del Alero de Taira luego hecho conocidas en su obra *Contribution to the Archaeology of the Río Loa Region* (1944). Después de estas excavaciones arqueológicas hizo un par de viajes cortos a las tierras bajas de Bolivia, a los grupos indígenas sirionó. El resultado fue publicado como *A Study of the Sirionó Indians* (1941).

En 1951–1952, Rydén regresó a Bolivia para continuar sus exploraciones arqueológicas en las zonas de la provincia Muñecas y Bautista Saavedra, además de espacios de Cochabamba y Oruro.

En enero de 1956, Stig Rydén dejó Gotemburgo y se fue a la capital para trabajar con su antiguo compañero Sigvald Linné en el Museo Etnográfico de Estocolmo. Linné fue otro discípulo de Nordenskiöld, quien también se había vuelto cada vez más a la arqueología. En Estocolmo, Rydén publicó su obra más importante en arqueología, *Andean Excavations* ('Excavaciones andinas'; dos tomos, 1957–1959), y allí permaneció hasta su muerte en 1965.

Las obras mayores por Stig Rydén sobre el Gran Chaco son: "Horquilla de tiro para uso mágico de los indígenas toba" (1933); "Figuras de hilo de Sudamérica" (1934); "La costumbre de escalpar entre los indígenas

toba" (1935); *Chaco: entre restos arqueológicos e indígenas en el Chaco boliviano* (1936*a*); "Investigaciones arqueológicas en el departamento de La Candelaria (1936*b*); "Decoración por impresión a cordel en la cerámica chaqueña" (1948); "Un estudio de trampas cazadoras de los indígenas de Sudamérica" (1950). (Títulos originales en la nota.)[325]



Foto 48. Enrique Palavecino.

13.12. Enrique Palavecino, 1928

Enrique Palavecino nació en la ciudad de Buenos Aires el 15 de julio de 1900. Estudió en el Colegio Nacional Mariano Moreno de Buenos Aires. Ya de joven llegó a interesarse por la antropología y como autodidacta estudió etnología, etnografía, lingüística, historia del arte, historia de las religiones, prehistoria y arqueología. Empezó a visitar los museos más importantes de la capital y empezó a ser tutelado por especialistas del tema. En 1927 se hizo 'Auxiliar Técnico de Etnografía y Arqueología' en el Museo Argentino de Ciencias Naturales. Desde 1930 a 1942 fue Encargado de Etnografía en la misma institución.

A partir de su inicio como intendente, empezó un intenso trabajo etnográfico que duraría el resto de su vida y que le valdría luego el reconocimiento como un prolífero trabajador de campo. Los primeros viajes de estudio, con la garantía financiera de su museo, tuvieron como destino el Chaco Argentino, la Rioja, Neuquén, Delta del Paraná y Bolivia.

325 Obras mayores de Stig Rydén sobre el Gran Chaco: "Throwing-Fork for Magical Use from the Toba Indians" (*Man* 1933:205); "South American String Figures" (*Gothia* 1934, 2:18-43); "Skalpierung bei den Tobaindianern" (*Etnologiska Studier* 1:26-34, 1935); *Chaco, bland fornlämningar och indianer i argentinska och bolivianska Chacoområdet* (Göteborg: 1936a); "Archaeological Researches in the Department of La Candelaria" (*Etnologiska Studier* 3:5-329, 1936b); "Decoración por impresión a cordel en la cerámica chaqueña" (*Archivos Ethnos*, S.B. I. Buenos Aires: 1948); "A Study of South American Indian Hunting Traps". (*Revista do Museu Paulista.* Nova Série - Vol. IV, p. 247-352; Sâo Paulo: 1950).



Foto 49. Palavecino en el Chaco con indígenas.

Más después hizo viajes a Córdoba, Santiago del Estero, Catamarca y Formosa donde trabajo con grupos toba qom y pilagá.

Sin embargo, la zona de su preferencia fue el Chaco Salteño, especialmente los pueblos de Tartagal, Embarcación y los asentamientos de Campo Durán, El Algarrobal, Capiazuti, Iquira, Tuyunti, Itiyuro y Carapary, donde visitó a los 'weenhayek, los wichí, los tapietes, los ava-guaraníes y los chanés, en la mayoría de los casos con su esposa, Delia (Titú) Millán de Palavecino, quien también hizo estudios de campo.

Sabemos por los documentos dejados por Palavecino que la relación que mantuvo con su esposa, Delia, fue de singular importancia para sus contribuciones etnográficas. Los dos estaban juntos en las actividades de campo que a veces resulta difícil distinguir sus trabajos como actividades separadas. Delia obviamente contribuyó con destacadas obras en el área textil.

En el transcurso de los años los dos esposos trajeron notas, dibujos, transcripciones de mitos y miles de fotografías del campo. Las primeras publicaciones de Enrique fueron de carácter descriptivo, y referidas a lingüística difusionista, cultura material, religión y prácticas funerarias de pueblos altiplánicos, patagónicos y chaquenses.

En 1928 Enrique se fue al Congreso Internacional de Americanistas en Nueva York, y publicó en sus actas un artículo sobre tipos de tienda usados por los aborígenes. En el mismo año inició una larga serie de contribuciones específicas sobre los indígenas del Gran Chaco, y en particular sobre los del Chaco salteño. Dos años después publicó una obra sobre los tapietes, en 1932 una sobre las áreas culturales de la Argentina, en 1933 una sobre los pilagá del Río Pilcomayo; y en 1935 dos trabajos sobre la religión de los indígenas del Gran Chaco.

En 1940 se publica su obra de mayor interés para el conocimiento de la cultura 'weenhayek-wichí: "Takjuaj un personaje mitológico de los mataco". Fue una publicación de más de treinta narraciones míticas, en especial sobre el personaje del pícaro y héroe cultural 'weenhayek-wichí

llamado 'Takjuaj'[326] Mirando hacia atrás en 1982, Niels Fock caracteriza la contribución de Palavecino en la siguiente forma: "hizo varias contribuciones a la historia cultural del Gran Chaco. Sus colecciones de narraciones del pícaro ('*trickster*') de los Matacos del oeste, de la región de Embarcación, en los años treinta, son especialmente valerosas"[327] (Fock 1982:xvi).

En 1942, Enrique publicó "Breves noticias sobre algunos nuevos elementos en la cultura de los indios del Chaco" y sólo dos años después, su esposa Delia publicó la obra quizás más importante de su pluma: "Forma y significación de los motivos ornamentales de las 'llicas' chaquenses".[328] La obra de Enrique de 1942 inició una fase de interés por la aculturación del indígena chaqueño que mantuvo por el resto de su vida. Este interés se manifestó en p.ej. "Algunas notas sobre la transculturación del indio chaqueño" (1959), "Teoría del cambio cultural" (1962) e "Introducción al problema indígena chaqueño" (1965).

En 1942 fue invitado por Julian H. Steward del Instituto Smithsonian de Washington, entonces ya comisionado para ser el director de la obra magna, el famoso *Handbook of South American Indians*, a contribuir a este proyecto. Aunque parece que no resultó la colaboración, demuestra con claridad la importancia de Enrique somo investigador americanista de su época.

Fuera de varias visitas al campo, Enrique formaba parte del primer Censo Indígena Nacional de la Argentina. Aceptó el cargo como vicepresidente de la Comisión Ejecutiva en 1965. Luego fue investigador y docente del Museo de La Plata; a la vez manteniendo relaciones íntimas con la Universidad de Buenos Aires, el Museo Argentino de Ciencias Naturales y la Universidad Nacional de Tucumán. A partir de 1958, funcionó como director del Museo Etnográfico de la Universidad de Buenos Aires.

Enrique Palavecino murió en 1966 a los 66 años. Las notas necrológicas recuerdan un destacado investigador y docente de la antropología argentina.

326 En Vol. 7 se presentan todas las variantes de su nombre, las dos más usadas ahí son Thokwjwaj y Taakwjwaj.

327 El texto original en inglés dice: [Enrique Palavecino] "made several contributions to the culture history of the Gran Chaco. Especially valuable is his collection of trickster stories from the western Mataco of the Embarcacion region which he recorded during the thirties" (Fock 1982:xvi).

328 De la pluma de Enrique también podemos notar unas obras de la última fase de su carrera, la "Algunas notas sobre la transculturación del indio chaqueño" de 1964 y (póstumo) "The Magic World of the Mataco"; 1979. De su esposa, Delia, una aún más reciente, la valiosa: "Toba and Mataco Proper Names" de 1983.

El mundo americanista le caracteriza como un etnógrafo clásico: aficionado fotógrafo y dedicado trabajador de campo.

13.13. Alfréd Métraux, 1933

Alfred Métraux nació en 1902, en Lausana, Suiza, pero pasó una buena parte de su infancia en la Argentina, ya que su padre era un cirujano en Mendoza. Su madre era una georgiana de Tiflis. Por eso se crió expuesto a una variedad de idiomas. Recibió su educación secundaria y universitaria en Europa, en Lausana y París. Ganó su doctorado de la Sorbona en 1928. También estudió en Suecia, en la Universidad de Gotemburgo, y realizó investigaciones en el Museo Etnográfico de tal ciudad.

Tuvo la suerte en tener unos de los más distinguidos antropólogos de la época como sus maestros: Marcel Mauss, Paul Rivet y Erland Nordenskiöld. Mientras todavía era un estudiante entró en correspondencia con el Padre John M Cooper, especialista de los pueblos indígenas de las pampas, la Patagonia y la Tierra del Fuego.[329] El padre Cooper le introdujo en la escuela americana de la antropología cultural. Por eso, Métraux pudo combinar lo mejor tanto de la escuela europea y la tradición estadounidense de la antropología histórica.

Igual que su edducación, también su carrera profesional fue igual de cosmopolita. En 1928 fundó el Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán, Argentina y entre 1928 y 1934 fue su primer director. Mirando hacia la historia de su Universidad, la investigadora Elena Perilli de Colombres Garmendia de Tucumán nos cuenta que:

> A fines de 1928 llegaba a este rincón subtropical un joven suizo de 26 años - - - discípulo brillante de Paul Rivet y Erland Nordenskiöld, hablaba francés, español, alemán, inglés, danés y sueco y se había apasionado por una ciencia nueva: la Etnología. Había estado en la Argentina en 1922 recomendado por su maestro el antropólogo francés, Paul Rivet, entonces director del Museo del Trocadero, en París. Entonces, por consejo de Eric Boman y Félix Outes, Métraux realizó trabajo de campo en la región cuyana. En 1927 Juan B. Terán, rector de la joven Universidad de Tucumán, estaba en Europa. En Paris, a través de Paul Rivet conoció

329 John M. Cooper fue profesor de la "Catholic University of America" en Washington. Ver una serie de artículos de su pluma en el *Handbook of South American Indians*, Vol 1, editado por Julian H. Steward (1946).


Foto 50. *Alfred Métraux.*

a Métraux y lo invitó a dirigir y organizar el Instituto de Etnología y el Museo Etnográfico de la alta casa de estudios del norte argentino. Rivet decía a Terán que Métraux había sido un alumno ejemplar y lo consideraba una verdadera joya que enriquecería a la Universidad en tan prometedora disciplina. Por entonces se publicaban en Europa sus primeros libros: *La religión de los tupinambé* y *La civilización material de las tribus tupí-guaraní.* Métraux solicitó a Terán el pasaje para él y su esposa desde Paris y $ 800 de sueldo por mes, asimismo elevó una proyecto para la creación del Instituto y Museo. (Perilli 2010:145)

Para Métraux fue de suma importancia llegar a Tucumán y tener una base económica y académica, geográficamente bien ubicada, para sus investigaciones ya que le interesó tanto el norte argentino como la zona chaqueña. Inspirado por su profesor en Suecia, Erland Nordenskiöld, se puso a documentar las culturas que parecía estar en rumbo a la extinción. Esto se manifestó tanto en expediciones para recolectar información y objetos etnográficos como establecer un museo etnográfico en la Universidad de Tucumán:

El proyecto que Métraux elevó a Terán sobre el Instituto y el Museo, proponía que fuera representativo de todas las antiguas culturas indígenas de la República Argentina y especialmente de la provincia de Tucumán. Quería dar una gran importancia a la etnografía moderna a la que consideraba mal representada en los demás museos argentinos, se proponía formar colecciones completas referentes a los indios modernos (Gran Chaco, Patagonia, Bolivia y otras regiones fronterizas). Para esto sugería que las excavaciones arqueológicas se realizaran en aquellas zonas no exploradas científicamente, pues había muchos centros de cultura cuyo pasado se ignoraba. También se debían conseguir colecciones

> de las antiguas civilizaciones andinas del Tucumán. El modelo sería el Museo de Gotemburgo y el procedimiento seguido la clasificación geográfica de las culturas indicando -con mapas- las áreas de influencia de cada una de ellas. Métraux tomó ideas sobre la organización de los museos etnográficos en un viaje de estudios por varios países europeos. - - - Quisiera mostrar cómo se teje en el Chaco o en la Patagonia, cómo se lava o se hace la cerámica, la cestería , etcétera, en una palabra poner en evidencia el desarrollo de los objetos y enseres en sus fases sucesivas - - - Su objetivo era un "Museo pedagógico", algo vivo, en lo posible que se permitiera realizar una comparación entre la cultura arqueológica y etnográfica, dando prioridad a lo espacial sobre lo temporal para analizar los procesos migratorios de los elementos culturales. (Perilli 2010:147).

En 1930 Métraux inició excavaciones en La Candelaria, en la provincia de Salta junto con su colega y amigo Rodolfo Schreiter. Por medio de sus esfuerzos combinados, se estableció el conocimiento de una nueva cultura bajo la denominación del lugar. En 1932, Métraux invitó a su amigo y colega de Suecia, Stig Rydén, para participar en estas investigaciones, algo que probó ser de éxito.

En 1933 Métraux se puso a estudiar los indígenas que habitaban la región del Pilcomayo, en especial los toba-pilagás. Lo hizo colaborando con el Ministerio del Interior. Ya en esta fase vemos podemos notar las intenciones humanitarias de Métraux cuando proponía varias mejoras en cuanto a las condiciones de vida los indígenas de la zona a las autoridades nacionales. Métraux se sentía comprometido con las comunidades que estudiaba y quería colaborar. Escribió que: "Los indios están acabándose, la viruela negra los diezmó y a gran pena pude encontrar unas pocas tolderías con unos cuantos indios agonizando... los que sobreviven están casi todos desfigurados por la viruela Si sigue así, dentro de un año no habrá más indios en esta región". (Métraux citado en Perilli 2010:151)

En su resumen de las investigaciones de 1933 que presenta en su obra publicada en su antiguo lugar de trabajo, Gotemburgo, *Myths and Tales of the Matako Indians* (1939), nos cuenta que:

> Grabé los mitos y los cuentos que aquí se presentan durante una expedición al Chaco argentino en 1933. Fui allí con el propósito de estudiar los indígenas toba-pilagá viviendo en el Pilcomayo, sobre todo en los alrededores de la región pantanosa conocida como Esteros Patiños. Mis numerosos viajes al Chaco a menudo me puse en contacto con

los indígenas matakos, que se encuentran ampliamente distribuidos en el Chaco argentino, a lo largo del Bermejo y la corriente superior del Pilcomayo.

En ese momento no tenía ninguna intención de estudiar a los matakos ya que pensaba que mis investigaciones entre los tobas iban a absorber todo mi tiempo. Pero muchas veces, debido a las malas comunicaciones existentes en el Chaco, o con mayor frecuencia a la indolencia de los colonos blancos, me retrasé en algún lugar cerca de un campamento matako. Para matar el tiempo hice algunas observaciones de los matakos. Hice un esfuerzo especial para obtener de ellos cuentos y mitos porque se sabe muy poco del folklore de estos indígenas. Las entrevistas breves y casuales con estos indígenas eran bastante productivas y en relativamente pocos días obtuve una variedad de mitos, cuentos y leyendas.



Foto 51. Niña pilagá recogiendo agua del río. (Foto por Alfred Métraux).

Durante la grabación de este material que he tenido frecuentes oportunidades de hacer preguntas sobre las cuestiones tratadas en los cuentos. Las discusiones a veces provocaron nuevas preguntas y temas que llevaron a temas que no había planeado investigar. Tenía la esperanza de que las notas que tomé entonces serían útiles para un estudio más sistemático y completo de los matakos en el futuro. Nunca habría pensado en publicar los cuentos y los documentos si no tuviera razón de creer que tengo pocas posibilidades de que regrese alguna vez

al Chaco.[330] (Métraux 1939:1–2).

Sobre esta expedición y sus condiciones y consecuencias nos cuenta de nuevo Elena Perilli de Colombres Garmendia:

> En 1933, Métraux regresó de Bolivia y viajó al Chaco solicitando licencia para ayudar en esta zona a la Comisión de Reducciones de Indios, entonces presidida por Juan A. Domínguez, buscando tomar contacto con los indios del Pilcomayo y rescatar todo lo que ya estaba en vías de perderse de sus culturas. Desde la Misión Chaqueña de El Algarrobal escribió su amigo Schreiter diciéndole que partiría a instalarse entre los tobas en la Misión Sombrero Negro, recorrería toda la zona, llegando hasta los matacos en la selva de San Andrés. Métraux viajó hasta Fortín Descanso y narraba que "consiguió un matungo viejo y llegué casi arrastrándome hasta la misión... y aquí me tiene, medio cojo y bien flaco. Esto me pasa por andar pobre. ¡Cuándo podré hacer una expedición en debida forma!..." Agregaba que la comida no era muy variada "chivo y más chivo y siempre chivo, creo que voy a volver impregnado de olor a chivo". (Perilli 2010:151–152)

En 1934–1935, Métraux dirigió una expedición francesa a la Isla de Pascua, y en 1936–1938, fue becario del Museo Bishop en Honolulu. En 1939, regresó a Argentina y Bolivia para la investigación de campo con una beca

330 El texto original en inglés dice: "I recorded the myths and tales presented here during an expedition in the Argentinian Chaco in 1933. I went there with the purpose of studying the Toba-Pilagá Indians living on the Pilcomayo, especially those around the marshy region known as Esteros Patiños. My numerous trips to the Chaco often brought me into contact with the Matako Indians, who are widely spread in the Argentinian Chaco along the Bermejo and the upper stream of the Pilcomayo. At that time I had no intention of studying the Matako as I expected my investigations among the Toba to absorb all of my time. But many times, owing to the bad communications existing in the Chaco, or more frequently to the indolence of the white settlers, I was delayed at some place near a Matako encampment. To kill time I made some observations of the Matako. I made a special effort to obtain from them tales and myths because very little is known of the folklore of these Indians. The short and casual interviews with these Indians were rather productive and in relatively few days I obtained a variety of myths, tales and legends. During the recording of this material I had frequent opportunities to ask questions about matters touched upon in the tales. The discussions sometimes provoked fresh questions and led to subjects that [2] I had not planned to investigate. I hoped that the notes I took then would be useful for a more systematic and complete study of the Matako in the future. I should never have thought of publishing these tales and documents had I not good reason to believe that there is little chance for me to return to the Chaco." (Métraux 1939:1–2).

Guggenheim. En 1941, trabajó con el "Cuestionario Transcultural" en Estados Unidos (ahora el "Human Relations Area Files") sobre datos provenientes de América del Sur. El mismo año fue empleado por la Smithsonian Institution en Washington para formar parte de la Oficina de Etnología Americana. Allí, desde 1941 a 1945, desempeñó un papel importante en la elaboración del manual monumental *Handbook of South American Indians.*



Foto 52. Métraux tomando notas de campo entre los uru-chipaya de Bolivia.

Parece que ningún otro escritor contribuyó con tantas páginas a este trabajo que Métraux. El editor, Julian H Steward, reconoce que:

> Sin embargo, debemos una palabra de gratitud especial al dr. Alfred Métraux. El alcance de sus contribuciones es de ninguna manera indicado por el gran número de artículos que aparecen bajo su nombre. Con un conocimiento sin igual de la etnología de América del Sur y generosidad de siempre de su tiempo, sus consejos y su ayuda al editor y sus colaboradores por igual han sido un factor importante en la finalización exitosa de esta obra.[331] (Steward 1946:9)

Además, Metraux enseñó brevemente en la Universidad de California, Berkeley (1938), la Escuela Nacional de Antropología, México (1943), El Colegio de México (1943), y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Santiago de Chile (1959–60). En el momento de su muerte, fue profesor de Antropología Americana del Sur de la École Pratique des Hautes Etudes de París.

331 El texto original dice: "A special word of gratitude, however, is due Dr. Alfred Métraux. the extent of his contribution is by no means indicated by the large number of articles appearing under his name. With an unsurpassed knowledge of South American ethnology and even generous with his time, his advice and help to the editor and contributors alike have been a major factor in the successful completion of the work." (Steward 1946:9)

En 1946 ocupó un cargo en la Secretaría de las Naciones Unidas. Así, desde 1946 hasta 1962, trabajó para sus ideales de entendimiento internacional e intercultural en el marco de la organización internacional. En 1946 y 1947, fue miembro del Departamento de Asuntos Sociales de las Naciones Unidas, pero en 1947 se le asignó a la UNESCO, y finalmente, en 1950, se convirtió en un miembro permanente del Departamento de la UNESCO de Ciencias Sociales. Como funcionario internacional, sirvió tanto al mundo como a su profesión. En la UNESCO, fue responsable de la participación de antropólogos en muchos proyectos importantes en todo el mundo, y siempre hizo hincapié en el punto de vista antropológico en todos los programas con los que se asoció.

Métraux valoró la etnografía y el trabajo de campo más que una teoría. Dejó que los hechos hablaban por sí mismos, y muchos de los hechos que él presentó modificaron la teoría antropológica. Sin embargo, era demasiado inquieto y demasiado ansioso por estar produciendo informes extensas o muy detalladas de sus trabajos de campo. Sin embargo, sus libros y sus artículos sobre el Chaco argentino y su libro sobre vudú haitiano indican que recogía datos cuidadosamente en el campo. Le gustaba imaginarse de si mismo como un etnólogo de campo.

Publicó no solamente sobre Haití y el Gran Chaco, sino también sobre los Incas y las culturas antiguas de la Isla de Pascua. Participó en la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y durante su tiempo en la UNESCO, presidió una serie de estudios que dio lugar a varias publicaciones que demuestra la falta de fundamento científico a las teorías de la superioridad racial. La Declaración de 1951 de la UNESCO sobre la naturaleza de raza y las diferencias de raza demostró y guardó estos hallazgos.

Alfred Métraux se quitó la vida en una zona boscosa cerca de París el Buen Viernes, el 12 de abril 1963. Fock resumió su carrera como "brillante y fructífera"[332] y Perilli de Colombres Garmendia concluye que:

> Con Alfred Métraux el Instituto de Etnología [de Tucumán] tuvo una gran jerarquía y merecido renombre en todos los círculos antropológicos del mundo. Su labor en la joven Universidad Nacional de Tucumán se difundió en los centros académicos más prestigiosos, colocándose a la vanguardia en una ciencia novedosa. Puso las bases y proyectó el

332 La cita original en inglés dice: "[His Chaco expeditions initiated a career] as brilliant and fruitful [as any South American ethnology has seen]. (Fock 1982:xv.)

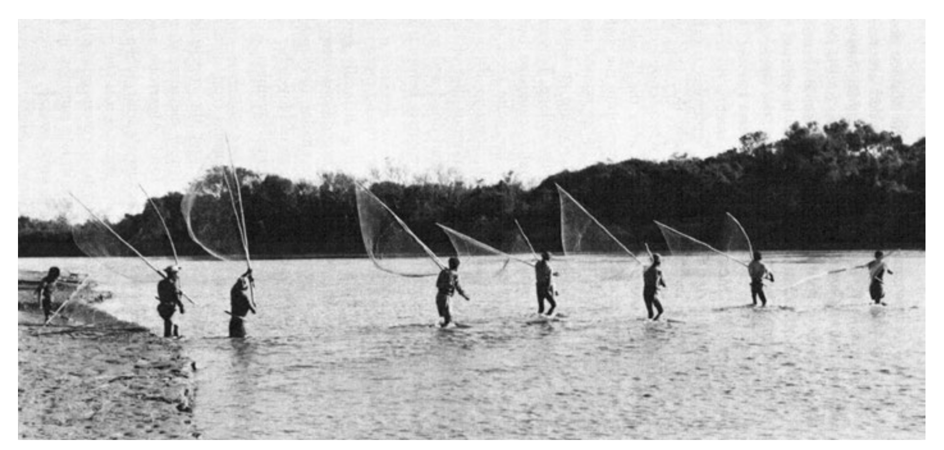


Foto 53. Pescadores con sus redes triangulares en el Río Pilcomayo 1959. (Foto por Niels Fock).

> Instituto de Etnología y el Museo Etnográfico, que perduran. Fue un gran americanista, pero también un humanista, en sus viajes demostró un permanente interés por el hombre, sus costumbres, trabajos y forma de vida. (Perilli 2010:152–153).

13.14. Niels Fock, 1958

Niels Fock nació en Dinamarca en 1927 y es el único antropólogo, entre los mencionados hasta ahora, que todavía es activo. Fock estudió en la Universidad de Copenhague bajo el catedrático y etnógrafo conocido Kai Birket-Smith. Participó como etnógrafo en la "Expedición etnográfica danesa a la Guayana británica y Brasil", financiado por el Museo Nacional de Dinamarca, entre 1954 y 1955. Estudió la mitología y la religión entre los indígenas waiwai del norte amazónico. A base de estos estudios de campo escribió más tarde su tesis doctoral, *Waiwai: Religion and Society of an Amazonian Tribe* ('Waiwai: religión y sociedad de una tribu amazónica'), publicada en 1963.

Unos años después, Fock hizo dos trabajos de campo entre los indígenas del Gran Chaco, en 1958 a 1959 y en 1961 a 1962, auspiciadas por la Fundación Williams. Su lugar de enfoque fue un pueblo wichí, en aquella época llamado los "mataco-güisnay", de nombre Yuto en "medio Pilcomayo" (Fock 1982:xv). Ahí estudió la cultura material, social, legal e intelectual de los wichí. Hizo una colección amplia de mitos que apareció en forma impresa recién en el libro editado por Wilbert and Simoneau en

1982.[333]

Sin embargo, no se limitó ni al pueblo de Yuto, ni a la antropología. También recorrió el cauce antiguo del río Bermejo y, como arqueólogo, halló dos entierros en el sitio Lomas de Olmedo. (Fock 1962). En el Congreso Internacional de Americanistas en Viena en 1960 presentó tanto "Los desafíos etnográficos urgentes" como "La cerámica del Chaco, del presente y del pasado".[334]

Casi tres décadas después de que pasó, cuenta Fock la historia como estableció la confianza con los wichí de Yuto:

> Había estado más o menos una semana en el pueblo de Yuto, cuando una mañana una larga fila de indígenas cruzó el río fronterizo de Paraguay y se dirigió a mi casa. Despertó cierto consternación en el pueblo porque la delegación de 20 a 30 hombres era chulupíes (nivaklés), etnia enemiga antigua, aunque no se había confrontado a ella por varias décadas, pero con la cual no se fraternizaba. Los chulupíes no tenían un asunto con los matacos sino conmigo, y en un castellano elocuente su representante pronunció un discurso cuyo punto principal era lo siguiente: "Nosotros hemos escuchado que usted ha venido de ultramar para escribir la historia de los matacos. ¡Nosotros también queremos tener nuestra historia escrita, para poder ser conocidos!" Se mostró que había on orgullo herido detrás de esta instigación, porque los chulupíes se sentían superiores a los matacos y se proponían más activamente modernizar su vida. De repente había llegado a ser un catalizador involuntario para sentimientos nacionales en el área; fui un triunfo en la mano para los matacos, algo que los otros con gusto les sacarían. Este episodio — y mi adherencia a los matacos — resultó que cualquier antipatía entre ellos fue abolido. Fui su brazo derecho, el cronista de los matacos, pero llegué a serlo gracias a la intervención de los chulupíes, que avivó una vieja animosidad. (Fock 1988:189–190.)[335]

---

333 Johannes Wilbert & Karen Simoneau (eds) *Folk Literature of the Mataco Indians* (1982).

334 Ver Fock, "Urgent Ethnographical Tasks in the Argentine Chaco" (1960*a*) y "Chaco Pottery and Chaco History, Past and Present" (1960*b*).

335 El texto original en danés dice: "Jeg havde vel opholdt meg en uges tid i landsbyen Yuto, da vi en formiddag så enlang række indianere overskride grænsefloden till Paraguay og stile direkte mod mit hus. Det vakte en vis bestyrtelse i landsbyen, for den 20-30 mand store delegation var Culupi-indianere, en traditionel arvefjende, som man dog ikke havde bekriget i i de sidste mange tiår, men som man i hvert fald ikke omgikkes. Chulupi'erne havde nu heller ikke ærinde till Mataco'erne men til mig, og på formfuldent spansk fermførte deres

En los años 1960 Fock contribuyó con varios artículos sobre temas centrales de la etnografía 'weenhayek–wichí. Fuera de los mencionados arriba, escribió sobre las costumbres de parto (1960); las relaciones entre los incas y los pueblos chaqueños y sus costumbres funerarias (1961); el matrimonio entre los wichí (1963), el derecho wichí (1966) y la situación socio-política de los wichí (1966/1967).[336]



Foto 54. Niels Fock en la Universidad de Uppsala 1987. (Foto por el autor).

En 1963, a los 36 años, obtuvo su grado de doctor en la Universidad de Copenhague. Dos años después, en 1965, fue empleado como intendente en la sección de etnografía del Mueso Nacional en Copenhague, una posición que mantuvo hasta 1967. En ese año fue nombrado docente en el Instituto de Antropología Social de la Universidad de Copenhague. En los años 1980 hizo un nuevo trabajo de campo en Sudamérica, entre los indígenas cañari de Ecuador. En 1982 resumió sus estudios etnográficos entre los wichí, y elaboró sobre varios temas, en la introducción a la obra *Folk Literature of the Mataco Indians* (Wilbert y Simoneau 1982).

---

talsmand en tale, hvis hovedpunkt var følgende: "Vi har hørt, at du er kommet helt over havet for at skrive Mataco'ernes historie. Vi vil også gerne have vores historie skrevet, så vi kan blive kendt!" Der lå — viste det [190] sig — en vis såret stolthed bag anmodningen, for Chulupi'erne følte sig overlegne i forhold till Mataco'erne og gik mere aktivt ind for modernisering. Jeg var således lyhurtigt blevet en ufrivillig katalysator for nationale følelser i området; jeg var et kort på hånden for Mataco'erne, som andre gerne ville fravriste dem. // Episoden — og min fastholden ved Mataco'erne — førte til, at enhver vrangvilje bortvejredes hos dem. Jag var deres mand, Mataco'ernes kronikør, men jag var blevet det takket være Chulupi'ernes indblanding, der genoplivede en gammel animositet." (Fock 1988:189–190.)

336 Los títulos originales, en inglés, son: "South American Birth Customs in Theory and Practice" (1960); "Inca Imperialism in North-West Argentina, and Chaco Burial Forms" (1961); "Mataco Marriage" (1963); "Mataco Law" (1966); y "Mataco Indians in their Argentine setting" (1966/1967).

Fock es reconocido como el especialista más eminente de los indígenas de Sudamérica en Dinamarca. Ha estudiado identidad cultural, comunicación indígena en forma de mitos, símbolos, actuación y estética. Fue entre los primeros en Dinamarca de lanzar la antropología estructuralista.

13.15. Otras contribuciones etnográficas

Los etnógrafos presentados y comentados arriba son los más importantes en la etnografía chaqueña hasta los años 1970. Sin embargo, no son los únicos que han contribuido a nuestro conocimiento del Gran Chaco. Una categoría no mencionada son los que han hecho colecciones etnográficas para museos; entre ellos hay varios misioneros (ver capítulo 14). Aquí cabe mencionar solamente dos nombres de personas que han contribuido a los museos etnográficos suecos: Sölve F. Elmquist[337] y John Arnott[338]. Elmquist contribuyó con una colección en 1928 (procedente de su estadía en el Chaco entre 1924 y 1925). Los objetos son de especial interés ya que proceden de Villa Montes en el Río Pilcomayo, de "grupos indígenas del rincón suroeste del Chaco boliviano, los chorotis, los matacos y los tobas." Arnott, misionero anglicano, contribuyó en 1936 con una de las colecciones más grandes en mucho tiempo del Gran Chaco, entre otros pueblos de los wichí.

A partir de los años 1970 vemos una nueva generación de antropólogos, en su mayoría argentinos, muchos de los cuales todavía producen artículos y libros. Entre ellos encontramos un grupo representado en *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires), por ejemplo Mario Califano quien ha escrito sobre mitología (1973)[339], enfermad y muerte (1974) y sobre chamanismo (1976, 1977); Miguel A. de los Ríos (1974) sobre la concepción del tiempo (1974); Andrés A. Pérez Diez sobre cosmología y mitología (1974, 1976, 1983); Celia O. Mashnshnek sobre la relación entre economía y mitología (1974, 1978); y Anatilde Idoyaga Molina sobre matrimonio y pasión amorosa (1976) y el proceso de gestación, aborto y alumbramiento entre los matacos (1978). Otros incluyen Alejandra Siffredi con una serie de artículos

337 La colección del Museo Etnográfico de Estocolmo se denomina: '1928.13.1-9'. Elmquist estuvo en Bolivia empleado por la compañía petrolera *Standard Oil*.

338 Las colecciones de John Arnott, en el Museo Etnográfico de Gotemburgo, ('Världskulturmuseet'); se denominan '1933.12.0001-0003' (toba), '1934.09.0001-0060' (toba), '1936.04.0001-0448' (mataco & toba pilagá) y '1936.28.0001-0185' (toba-pilagá).

339 Nótese que estos solamente son ejemplos de autores y artículos producidos sobre los 'weenhayek-wichí y los chorotes.

sobre varios aspectos de la cultura de los chorote (1973, 1974, 1975, 1976, 1982, 1984) y el musicólogo Miguel A. García (1997).

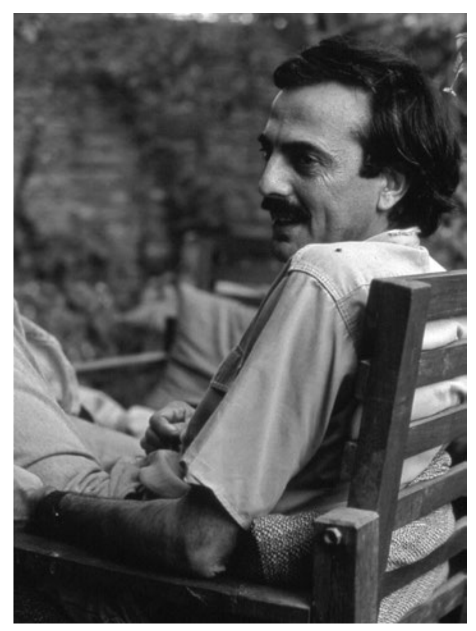


Foto 55. José A. Braunstein en Las Lomitas 1996. (Foto por el autor).

En cuanto a monografías podemos mencionar: *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco* por José A. Braunstein (1983); *Los Mataco-Noctenes de Bolivia* por Edgar Ortiz Lema (1986), *La cultura material de los mataco del Chaco central* por Juan A. Gonzalo (1998), *Mito, guerra y venganza entre los wichí* por Mario Califano (ed.) (1999), *El chamán wichí* por por Califano, Mario & Maria Cristina Dasso (eds) (1999); *La Mascara Cultural* por María Cristina Dasso (2003) y *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek* [*sic!*] *y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central* por Pastor Arenas (2003).

También hay algunas obras recientes de investigadores extranjeros: *Mataco, Indianer in Argentinien*, por la alemana Monica von Koschitzky (1982); *Ahora trabajamos y tenemos la fe; Los Matacos de Crevaux en su respuesta al proceso de integración en la sociedad Boliviana*, por los holandeses Moniek Boerenkamp y Arjan Schuthof (1985); y *'We Are New People Now' — Pentecostalism as a Means of Ethnic Continuity and Social Acceptance among the Wichí of Argentina*, por la sueca–checa Gabriela Kristek (2005).[340]

Sin embargo, la persona que ha acumulado y editado la mayoría de lo que se ha producido sobre los wichí y otros pueblos chaqueños durante las últimas décadas es, sin duda, el antropólogo argentino José A. Braunstein. Fuera de su estudio sobre organización social, mencionado arriba, nos ha proporcionado contribuciones sobre cosmovisión (1974*a*), matrimonio (1974*b*), sistemas de clasificación (1975), conceptos y sentimientos de pertenencia grupal (1976*a*), un estudio sobre las bandas (1978, 1990*b*), la pasión amorosa (1983*a*), variantes lingüísticas (con Cristina Messineo,

340 Aquí excluyo, por razones evidentes, monografías de mi propia pluma. Algunas de ellas pueden encontrarse en la bibliografía de este libro.

1991), las figuras de hilo (1992, 1995*a*, *b* y *c*), historia local (1993*b*; con Salceda, Calandra, Méndez y Ferrarini, 2002), religión (2003), y derecho usual (2010) . Con su serie impresionante *Hacia una nueva carta étnica*, ha reunido un esfuezo especial de investigadores sobre los indígenas del Chaco y este conjunto ha producido volumen tras volumen con información de mayor importancia para la comprensión de la situación histórica y actual de los pueblos en cuestión. Hasta la fecha se han publicado siete volúmenes, Vol. I (1990), Vol. II (1991), Vol. III (1992), Vol IV (1992), Vol V. (1993), Vol VI (1995) y VII (2010).

Capítulo 14

Misiones evangélicas en los siglos XIX y XX

14.1. La Misión Anglicana, 1911

La misión anglicana que más tarde llegó a tener una obra importante entre los wichí y los 'weenhayek, se fundó en Gran Bretaña en 1844 como la *Misión Patagonia*. Dos décadas después se difundió la idea de que la misión debería alcanzar a toda América del Sur y por eso cambió a *South American Missionary Society*[341] ('Sociedad Misionera Sudamericana').

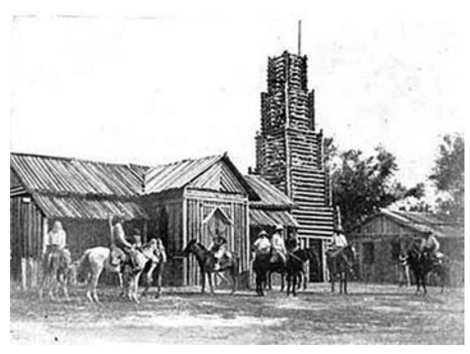


Foto 56. La iglesia de madera de la misión anglicana en el Chaco situada en Waikthlatingmangyalwa. (Foto por la Misión anglicana).

El capitán Allen Francis Gardiner, fue el primer secretario. Él había hecho varios intentos de llevar el mensaje cristiano a los pueblos originarios de América del Sur. De regreso a Inglaterra en 1843 buscando apoyo para sus esfuerzos, ninguna iglesia o sociedad misionera británica se ofreció a ayudar, por lo que fundó su propia sociedad misionera sudamericana. Su primer intento de establecer

---

341 Esta misión ha recibido el nombre erróneo de "Sociedad Evangélica Sudamericana" ('South American Evangelical Society') (Métraux 1946:204), posiblemente porque la mayoría de los cristianos no-católicos en Sudamérica se denominan "evangélicos", pero Tompkins (1940:7) la denomina "Sociedad Misionera Sudamericana" ('South American Missionary Society'). En los últimos años, cuando misioneros de toda la Commonwealth se unieron a la misión, y se había vuelto más y más nacionalizada, la parte diaconal fue bautizada nuevamente con el nombre de "Iniciativa Cristiana" en la Argentina.

una misión en Bahía Gregorio en el Estrecho de Magallanes en 1845 fue rechazado por los indígenas, y una segunda en Bolivia en 1845–1847 fue suprimida en última instancia por el clero católico romano.

En 1848, Gardiner, con cuatro marineros y un carpintero aterrizaron en la isla Picton, en Tierra del Fuego y fueron robados por los indígenas. Después de haber conseguido más fondos en Inglaterra, Gardiner volvió a Picton en 1850. Pero no tuvieron ningún éxito en sus esfuerzos misioneros. Fueron robados de nuevo y sin ninguna ayuda, murieron de hambre. En Gran Bretaña fueron alabados como mártires, y las donaciones a la Sociedad Misionera aumentaron notablemente.

Pronto había dinero para construir una nueva goleta del tipo que Gardiner había diseñado. En 1853 fue lanzado como el *Allen Gardiner* y cruzó hacia Sudamérica. Los navegantes establecieron un asentamiento llamado Cranmer en Keppel Island, en las Islas Malvinas. Desde ahí establecieron contacto con los aborígenes de Tierra del Fuego. Después de visitas por los indígenas a Cranmer, enfermedades y malentendidos culturales, los habitantes de Wulaia, después de haber vuelto de su visita a los europeos, el 6 de noviembre de 1859, después de un servicio de domingo en una pequeña capilla construida en el asentamiento, mataron a Phillips Garland y todos de su equipo, menos un cocinero en la goleta que pudo escapar.

A pesar de muchas peticiones en las Islas Malvinas de medidas punitivas contra los fueguinos, el Gobierno británico negó a sancionar tal empresa. Nerviosos de las represalias, los aborígenes se volvieron más receptivos a la actividad misionera.

En 1860 Allen Gardiner, Jr. estableció una misión en Lota, Chile. y más tarde obtuvo importantes concesiones oficiales contra el clero católico titulares. Esta fue la primera de muchas misiones exitosas que la *South American Missionary Society* fundada en el continente América del Sur.

14.1.1. Wilfred Barbrooke Grubb

Wilfred Barbrooke Grubb nació en Escocia, Gran Bretaña en 1865. Ya como un joven de 19 años decidió dedicarse a la vida como misionero anglicano (Hunt 1935:11). Inició su carrera como catequista en las Islas Malvinas en 1886 y durante tres años trabajó con evangelización, educación y estudios del idioma aborigen entre los indígenas yaghan que había sido trasladados a Keppel Island desde la Tierra del Fuego (op. cit.:13, 20).

En 1889 Wilfred estaba listo de casarse con su amada Mary, pero justo recibió órdenes de trasladarse a Paraguay para hacerse cargo de una

misión que pertenecía a la "Anglo-Paraguayan Land Company" en Riacho Fernández. (El matrimonio tenía que postergarse 12 años.) (Op. cit.:23). Arribando ahí llegó a ser el primer misionero británico entre los pueblos indígenas chaqueños. Comenzó su tarea evangelizadora entre los lenguas (*enlhet* y *enxet*) y con una filosofía hasta entonces desconocida:

> de no congregar a los indígenas en una colonia misionera grande, sino quedarse contento con una menor, y de ella viajar y vivir entre los indígenas. Sería un trabajo duro y peligroso, pero yo creo que es la única posibilidad, y yo estoy dispuesto a intentarlo"![342] (op. cit:36).



Foto 57. Wilfred Barbrooke Grubb (Foto en Hunt 1935:1).

En 1891 arregló un centro llamado Thlagnasinkinmith (op. cit:61). En 1893 fundó otra misión en Thlagwakhe (op. cit.:75), y dos años después, en 1895, estableció un nuevo centro en Waikthlatingmangyalwa — cada vez más hacia el centro del Chaco Boreal. En el transcurso de los años construyeron ahí una iglesia con 200 asientos, unas cuantas casas al estilo inglés, una escuela, un hospital y tiendas de aprovisionamiento. En este tiempo los indígenas *enlhet* y *enxet* se vieron más y más enredados por colonos blancos. Su territorio tradicional fue más y más reducido y parcelado.

Grubb pronto se encontró muy involucrado en esta situación aculturadora, apretado entre su ética cristiana de pacificar a los indígenas rebeldes y su amor cristiano que demandó respeto por los mismos. Por medio de su entusiasmo y su pasión por los aborígenes, logró calmar las

342 El texto original en sueco dice: "att inte grunda en stor koloni utan nöja sig med en mindre och därifrån företaga resor och leva bland indianerna. 'Det bleve säkert ett hårt och farligt arbete, men jag tror att det är enda möjligheten och jag är villig åtaga mig att göra ett försök.'" (Hunt 1935:36).

tensiones en el área y fue reconocido por el gobierno paraguayo, que en 1892 le otorgó el título de “Comisario General y Pacificador de las tribus indígenas que habitan el territorio del Chaco”.

Lastimosamente sus amigos los indígenas perdieron en el proceso. Pronto soltaron los colonos sus vacas a territorio indígena sin mayores inhibiciones y poco a poco perdieron los aborígenes la soberanía sobre sus tierras.

Como parte integral de su ideología, Grubb respetó la autoridad de los líderes tradicionales de los *enlhet* y *enxet*: “Me pareció sabio que los caciques mantuviesen su autoridad”. Sin embargo, su relativismo cultural no se extendió a la religión tradicional. Como buen anglicano de su época estaba muy en contra de la actividad de los chamanes. Escribió Grubb que:

> [Yo] Sabía que sus curanderos iban a enfrentarme con hostilidad abierta y que iban a ser el obstáculo más grande para fundar una misión. Su influencia fue de exclusivamente de malo, y si el cristianismo alguna vez iba a ser introducida entre ellos, los curanderos tenían que ir. Tanto los caciques como el pueblo los temían[343] (op. cit.:47).

En diciembre de 1897 uno de los colaboradores indígenas de Grubb, llamado Poet, intentó asesinarle. Lo llevó al monte y lo flecho de atrás. La flecha penetró su tórax. Poet lo dejó herido, pensando que Grubb iba a perecer. Pero en un acto heróico, Grubb se metió al río, pudo sacar la flecha y alcanzar una senda donde fue descubierto por otro indígena. Después de 8 días estaba de vuelta en Waikthlatingmangyalwa, débil pero vivo. El culpable fue ejecutado por su propio pueblo mientras Grubb, después de una convalescencia de seis meses en Asunción, Córdoba y Buenos Aires, volvió a su cargo como director de la misión (Op. cit.:122–133).

En 1906 se trasladó el centro de la misión una vez más. Esta vez se mudó para obtener mejores tierras para los cultivos de los indígenas. El nuevo centro fue una isla, llamada Makthlawaiya y alrededor de este centro se estableció una verdadero colonia para los aborígenes. (op. cit:159 ss.)

En total, Grubb se quedó 20 años entre los indígenas *enlhet* y *enxet*. Por su simpatía con los indígenas le dieron un nombre en el idioma lengua, Yiphenabanyetik. Además, por su interés y sus contactos continuos con

---

343 El texto original en sueco dice: “Jag visste att deras medicinmän skulle möta mig med öppen fiendskap och att de skulle komma att utgöra det största hindret för grundandet av en mission. Deras inflytande var uteslutande av ondo, och om kristendomen någonsin skulle kunna införas bland folket, måste trollkarlarna bort. Både hövdingarna och folket fruktade dem” (Hunt 1935:47).

ellos se hizo un erudito de los pueblos indígenas del Chaco Paraguayo, sacó fotos y documentó la vida cotidiana de los indígenas en película. Además escribió una de las primeras monografías etnográficas del Gran Chaco: *An Unknown People In An Unknown Land* ('Un pueblo desconocido en tierra desconocida'), publicada en Londres 1911. En esta obra describe la vida y las costumbres de los indígenas chanqueños, enfocando a los *enlhet* y *enxet* ('lenguas'). En mérito a sus trabajos fue designado miembro honorario de la "Royal Geographical Society" (la 'Real Sociedad Geográfica británica'), una sociedad científica fundada en 1830, apoyando investigación, expediciones y trabajos de campo.

Posiblemente por su lazos nacionales con los británicos Leach, dueños del ingenio La Esperanza, fuera de San Pedro de Jujuy, Grubb decidió fundar la primera misión anglicana en la Argentina ahí. Esto fue un lugar de encuentro transnacional y multiétnico, ya que se congregaron tobas, wichís, chorotes, ava-guaraníes y muchos más para ganar efectivos y retribuciones en especie por trabajo en la zafra. Este fue el lugar que la Expedición Chaco-Cordillera visitó en 1901 y donde Nordenskiöld acampó en 1908 (Nordenskiöld 1920:4–10). Grubb se estableció allí, junto con Richard J. Hunt y probablemente el médico, Dr. Bernau, en marzo de 1911 (Hunt 1935:177, cf. p. 200).

Una década después, a fines de 1921, volvió Grubb a Gran Bretaña, donde murió en 1930 a los 65 años.

14.1.2. Richard J. Hunt

Richard James Hunt nació en Gran Bretaña en 1874. Ya a los 20 años, en 1894, arribó en Paraguay como misionero anglicano y colaborador a Wilfred Grubb (Hunt 1935:88). En su trabajo práctico selo identificó rápidamente como un conocedor de idiomas — en una época que todavía ni siquiera conocía el término 'lingüística'. Lo encontramos primero como el traductor de textos bíblicos y litúrgicos de *enlhet* y *enxet* en Paraguay.
El evangelio de San Marcos apareció en el idioma lengua en 1900 (op cit.:158).

> Muy pronto, en los comienzos de su carrera, se pudo apreciar su habilidad en aprender las lenguas aborígenes y reducirlas a la letra. El primer idioma que aprendió era el de los Lengua Mascoy, del Chaco paraguayo; más tarde se entregó de lleno a estudiar el Mataco, el Choroti y el Chunupi (Tompkins 1940:7).

Como ya hemos visto arriba, Hunt estaba presente en el establecimiento de la obra de los anglicanos entre los indígenas wichí en el Chaco Argentino desde su inicio en 1911. Tanto Grubb como Hunt parecen haber sido convencidos de la necesidad de establecer una misión entre este pueblo que, según sus estimaciones, había disminuido de 100.000 personas wichí (matacos) en 1890 a sólo 30,000 individuos en los primeros decenios del siglo XX (op cit.:180).

Entonces, Hunt y otro misionero, Bernau, se hicieron cargo de las relaciones con los wichí, mientras otros se dedicaron a los tobas y los chunupíes.[344] Hunt en seguida se puso a estudiar el idioma wichí — o el *vejoz* como lo llamó en esa época. En poco tiempo había recolectado 2.500 palabras en vejoz y tenía un primer bosejo a una gramática (op. cit:188).

Ya en 1913, menos de dos años del establecimiento de la Misión en La Esperanza, publica el director del Museo de La Plata, Samuel Lafone Quevedo el primer trabajo de Hunt sobre el idioma de los wichí: "El Vejoz o Aiyo" en la *Revista del Museo de La Plata*. Más después el mismo año, 1913, publica la misma revista "Vocabularios Español-Inglés-Vejoz".

En 1914 se pudo extender la misión entre los wichí. Llegaron cuatro nuevo colaboradores anglicanos. "Ahora necesitamos nuevas capacidades, más colaboradores. Cuatro nuevos misioneros arribaron durante 1914, Thomas, Williams, Laws y Hewett, y ellos ahora iniciaron sus actividades entre la tribu de los matacos en las orillas del Bermejo,[345] (op. cit.:190), no muy lejos de Embarcación, en un lugar simplemente llamado "Misión Chaqueña" (Anderson et al 1980:24, 58), un lugar que se juzgó más estratégico y que pronto llegó a ser el nuevo centro de la misión en el Chaco argentino y boliviano.

Aquí se inició el esfuerzo educativo. Con sólo tres niños se empezó la educación básica en Misión Chaqueña, debajo de un árbol. Un cajón, pintado negro, sirvió como el primer pizarrón. Desde el inicio se enseño tanto en castellano como en el idioma wichí — según lo que sabían los misioneros. "[Los alumnos] Aprendieron a leer y escribir en su propio

---

344 El original en sueco dice: "Vi voro framgångsrika på alla sätt. Sanderson upprätthöll kontakten med tobas, Bernau kom på vänskaplig fot med matacos, Grubb och jag befäste vänskapen mellan oss och chunupistammen." ('Tuvimos éxito en todo. Sanderson mantenía el contacto con los tobas, Bernau estableció relaciones amistosas con los mtacaos, y Grubb y yo consolidamos la amistad entre nosotros y la tribu de los chunupíes.') (Hunt 1935:189)

345 El original en sueco dice: "Nu erfordrades friska krafter, flera medhjälpare. Fyra nya missionärer anlände under 1914, Thomas, Williams, Laws och Hewett, och dessa startade nu sin verksamhet bland matacostammen vid Bermejos stränder." (Hunt 1935:190).

idioma y en español, a contar y a tener una percepción de medidas y los rasgos básicos de la geografía de su propio país"[346] (Hunt 1935:199).

Sólo dos años después del artículo sobre el wichí, en 1915, se publica en la misma revista de nuevo un trabajo de Hunt, pero sobre otro idioma chaqueño: "El choroti o yófuaha", inclusive un pequeño diccionario español-chorote. En poco tiempo el "proto-lingüísta" Hunt había podido penetrar ya otro idioma indígena.

Hunt se retiró del Chaco en 1929 y ocupó un puesto en la secretaría de la Sociedad Misionera Sudamericana (*South American Missionary Society*) en Londres. En 1934 aceptó una parroquia en Somerset, Inglaterra, y quedó allí por el rsto de su vida.

Después de la visita de Stig Rydén al Chaco argentino y boliviano en 1932, se refuerza los lazos entre Gotemburgo y el Gran Chaco, seguramente por medio de la intervención de Alfred Métraux en Tucumán. En 1937, el Museo Etnográfico de Gotemburgo publica la obra de Hunt: *Mataco–English and English–Mataco Dictionary* ('Diccionario mataco-inglés e inglés-mataco') como *Etnologiska studier* No 5. Como ya hemos visto, dos años después iba a publicarse la obra de Métraux sobre el mismo pueblo en la misma serie (*Myths and Tales of the Matako Indians*, 1939).

El año siguiente, en 1938, se terminó la carrera de Hunt con su fallecimiento a los 64 años. Murió en Somerset donde servía a sus parroquianos desde 1934. Dejó muchas pruebas de su capacidad lingüística y de su vida incansable.

Dos años más tarde, en 1940 se reimprimió en forma póstuma la obra de Hunt sobre la gramática wichí, escrita en 1927 ('*Mataco Grammar*'). Fue una de las 'Publicaciones especiales' del Instituto de Antropología, de la Universidad Nacional de Tucumán — el instituto que el mencionado Métraux estaba para dejar.

14.1.3. Otras noticias sobre la Misión Anglicana

Según Ortiz Lema, los misioneros católicos en Bolivia "evitaron el exterminio de las naciones asentadas en el Chaco", inclusive de los 'weenhayek. (Ortiz Lema 1986:70). Sin embargo, "La acción protectora de las misiones concluye en 1905, cuando el gobierno de Bolivia decreta la secularización de las misiones del Sur: San Francisco del Pilcomayo y San Antonio de la Peña." (op cit.:73).

346 El texto original en sueco dice: "De lärde sig läsa och skriva på sitt eget språk och på spanska, räkna och få ett begrepp om mått, samt grunddragen av deras eget lands geografi." (Hunt 1935:199).

Siguieron unos años sin el apoyo de misioneros europeos. Sin embargo, con la fundación de la misión en La Esperanza (ver arriba) en 1911, las noticias de los nuevos benefactores sucesivamente llegaron a los 'weenhayek. Con el establecimiento de Misión Chaqueña, los contactos llegaron a ser aún más concretos. Sin embargo, por encima de los 'weenhayek, el gobierno boliviano, que había visto los efectos de la misión anglicana en el Chaco boreal disputado[347], hizo un convenio con ellos en 1920 (Hunt 1935:216). Entremedio, en 1916, también se había establecido una misión pentecostal en Embarcación (ver abajo).

La información de Adriana Gallego concuerda más o menos con lo que hemos presentado arriba, sólo que ella probablemente se refiere directamente a las actividades en Misión Chaqueña. Ella escribe que "Los primeros en llegar a la región central del Chaco a principios del siglo (1914), fueron los misioneros anglicanos, quienes se radicaron entre los indígenas, aprendiendo las lenguas mataco y toba y enseñandoles a leer y a escribir en ambas." (Gallego 1973:2).

En 1915 la misión anglicana en la Argentina se extendió también a los tobas con la fundación de la misión en El Algarrobal en la provincia de Salta. Una década después, en 1926, se estableció otra entre el mismo pueblo, San Andrés, y en 1930, después de que se jubilara Hunt, otra en Sombrero Negro. Es probablemente a esta última misión que se refiere Rydén[348] cuando nos cuenta que:

> Aunque parezca raro, los indígenas mismos habían tomado la iniciativa de establecer la Misión "El Toba". La compañía misionera inglesa ya tenía un par de misiones entre los indígenas matacos. Repetidas veces llegaron delegaciones pequeñas de la tribu toba y pidieron a los misioneros que establecieran una misión también en su área. Los indígenas prometieron conseguir material para los edificios y ayudar en la construcción, si los misioneros solamente querían venir y asentarse entre ellos. Entonces los ingleses fundaron "El Toba".[349] (Rydén 1936*a*:147).

---

347 Esto fue antes de la Guerra del Chaco, cuando la frontera internacional entre Bolivia y Paraguay todavía no se había establecido, y las tropas bolivianas entraron mucho más allá en el territorio chaqueño que actualmente es de Paraguay.

348 Rydén dice sobre la "Misión El Toba" de que queda "cerca del pueblo mestizo Sombrero Negro" (1936*a*:147). En el mapa de Rydén (1936*a*:188) aparece también el nombre de Sombrero Negro como parte de su itinerario.

349 El texto original en sueco dice: "Egendomligt nog hade indianerna själva tagit initiativet till upprättandet av missionsstationen 'El Toba'. Det engelska missionssällskapet hade redan

En su resumen de sus impresiones de la situación de los indígenas del Gran Chaco en los años 1930, Rydén enfatiza las dificultades de la expansión de los criollos, pero también el factor lenitivo de los misioneros:

> Los únicos que en alguna manera pueden y quieren ayudar a ellos (los indígenas) a absorber lo bueno de la cultura criolla, son los misioneros. Los que yo he conocido, buscaron primero a ganar la confianza de los indígenas por sus actividades como médicos; estableciendo escuelas, donde los indígenas pueden aprender a leer y escribir español, tratando de prepararlos por la lucha más dura de la existencia que es el resultado de la influencia creciente significa para los indígenas. Por su prédicas tratan de clarificar los que es bueno y lo que es malo en la cultura de los blancos. Tengo que dar un franco reconocimiento a los misioneros ingleses por su obra en favor a los indígenas. casi todos eran hombres jóvenes, quienes por una convicción seria se dedicaron a su vocación. Tenían que hacer su trabajo bajo renunciamientos, a menudo quizás con un recibimiento hostil de la población blanca y mestiza, ya que es católica[350] (Rydén 1936*a*:177).

En esta cita, Rydén, sin duda, se refiere a los misioneros anglicanos. Diez años más tarde, Métraux refiere explícitamente a los mismos misioneros, usando la palabra "protección" de los indígenas para denotar su actividad principal, clamando que "en poco tiempo han obtenido notables resultados"

förut ett par stationer bland Mataco-indianerna. Upprepade gånger kommo små deputationer från Toba-stammen och bådo missionärerna upprätta en station även på deras område. Indianerna lovade skaffa virke till byggnaderna och hjälpa till med husens uppförande, om blott missionärerna ville komma och slå sig ned bland dem. Engelsmännen anlade då 'El Toba'." (Rydén 1936:147)

350 El texto original en sueco dice: "De enda, som på något sätt kunna och vilja hjälpa dem att absorbera det bättre i de vitas kultur, äro missionärerna. / De missionärer jag stiftade bekantskap med, sökte först och främst vinna indianernas förtroende genom sin verksamhet som läkare. Genom att upprätta skolor, där indianerna få lära sig läsa och skriva spanska, söka de förbereda dem till den hårdare kamp för tillvaron, som de vitas växande inflytande innebär för indianerna, och genom sin predikoverksamhet söka de klargöra för dem, vad som är gott och ont i de vitas kultur. / Jag måste ge de engelska missionärerna ett oförbehållsamt erkännande för deras arbete till indianernas bästa. De voro nästan alla unga män, som av allvarlig övertygelse ägnade sig åt sitt kall. Sitt arbete måste de ofta utföra under försakelser, ofta kanske till och med under fientligt bemötande från den vita och halvvita befolkningens sida. Den är ju katolsk" (Rydén 1936*a*:177).

y que “han ayudado a los indígenas en su difícil lucha por sobrevivir”[351] (Métraux 1946:204).

Por medio de los relatos de los wichí de Misión La Paz sabemos que la Misión anglicana empezó entre los ‘weenhayek de Bolivia alrededor de 1940:

> En el año 1938 vino otro misionero que se llamaba Jorge Levill,[352] él organizó trabajos en la iglesia de Misión La Paz y otras iglesias de comunidades pequeñas - - - trabajaba hasta Bolivia, pero el primer lugar en que Jorge Levill vivió fue Santa María; él trabajó muchos años en ese lugar, después se trasladó a la Misión Crevaux, en Bolivia. Era una comunidad grande y comenzó a construir otra iglesia y cuando terminó el trabajo de esa iglesia, él volvió a Santa María y después se trasladó a Misión La Paz y fundó la Misión en 1944. (Segovia 2011:108)

Por medio de la misma fuente tenemos información sobre el establecimiento de otras misiones: “Jorge estuvo seis años en La Paz y regresó a su tierra en el año 1949. Ya estaban hechas o preparadas las siguientes misiones: Santa María, La Paz, La Merced, San Luís, Pozo el Tigre, La Gracia, La Bolsa, Las Vertientes, Alto de la Sierra, Crevaux (Bolivia), Pacará y Pozo El Mulato” (op. cit.:110).

Como ya hemos visto en la cita arriba, los anglicanos edificaron una iglesia humilde de adobe en el centro del pueblo ‘weenhayek de Crevaux. Esta iglesia se tumbó por el cause cambiante del Pilcomayo en los años 1970. Según entrevistas que hice con misioneros anglicanos en esa época, parece que dejaron el trabajo en Bolivia ya que los pentecostales (ver abajo) llegaron a ser cada vez más fuertes en la zona.

Sin embargo, la misión seguía desarrollándose. Nuevas misiones fueron establecidas para los pueblos matacos-guaicurúes en La Paz en 1944, en las orillas del Pilcomayo en la provincia de Salta, y en Ingeniero Juárez, entre el Bermejo y el Pilcomayo, hacia el sur, en la provincia de Formosa. Añadidas a Misión Chaqueña, estas tres misiones tenían centros estratégicamente ubicados para alcanzar todo el Chaco central y Boreal. (Anderson et al

351 El texto original en inglés dice: “Protestant missions of the South American Evangelical Society [*¡sic!*] have extended their protection since 1887 to the *Lengua*, and in more recent times to several *Mataco* and *Toba* groups. In a short time they have obtained remarkable results and have helped the Indians in their harsh struggle for survival.” (Métraux 1946:204).

352 Probably George Leveille.

1980:73). Para alcanzar a los tobas seguían estableciendo misiones en San Patricio (1934) y Santa María (1940) en la provincia de Salta y Pozo Yacaré (1938) en la provincia de Formosa (Miller 1979:87).

En Misión Chaqueña se construyó un taller de muebles en 1920. Ahí decidieron enseñar a los indígenas carpintería, utilizando el conocimiento extenso de maderas que tenía los indígenas y los contactos comerciales de los misioneros, para promover una actividad rentable para los indígenas. El resultado fue una artesanía que produjo muebles en una escala modesta (op. cit.: 24, 59).

Es obvio que estos proyectos tenían impacto no solo en forma indirecta, sino también en forma directa: "En el año 1943 llegaron otros wichí desde Bolivia, de la otra banda del río. En 1944 el misionero Jorge Levill se trasladó desde Santa María a Misión La Paz. En 1946 llegaron nuevos wichí desde la costa de Bolivia." (Op. cit.:110).

En 1922 celebraron el primer bautismo entre los wichí en Misión Chaqueña, pero tardó medio siglo, hasta 1975, antes de que se consagró el primero obispo indígena, un hombre wichí (op. cit.:73). En 1954 llegó la inglesa Barbara Kitchen al Chaco y empezó a estudiar el idioma wichí. Ella se dedicó a aplicar lo que Hunt había estudiado cuatro decenios más antes, y empezó a producir una serie de cartillas en el idioma "mataco". En los años 1970 estaba activa en producir programas de radio en el mismo idioma. El formato era humilde, 15 minutos por semana, pero según lo que sepamos, llegaron a ser los primeros programas difundidos por radio en el idioma wichí (op. cit.:48).

La Misión La Paz llegó a ser un centro importante para los anglicanos. Ahí iniciaron varios proyectos:

> En el año 1972 el misionero [doctor] Miguel Patterson comienza a enseñar a los wichí - - - él capacitó a los enfermeros, los envió a Misión Chaqueña. Este curso duraba ocho meses y le daban una beca a cada enfermero para que los acompañe su familia. Esta es la lista de la gente que han capacitado entonces: Mario Filiberto, Misión La Paz; Aulario Jop, Alto de la Sierra, Ponciano Benítez, Lote 8; Humberto Sánchez, Crevaux, Bolivia; Benitez, María Cristina; Antonio Torres, san Luis; Juan Larrea, Sombrero Negro; Rubén Ortiz, San Andrés, [y] Alfredo Torres, Santa María. - - - cuando terminó [el curso] ellos volvieron a sus lugares, entonces atendían a los pacientes en su comunidad; era el año 1970 y los misioneros preparaban gente para levantar un edificio de Centro de Salud.

> Después hubo otros proyectos para carpintería, mecánica, albañería, todos cursos prácticos con profesionales que enseñaban a la gente, había un curso de carpintería y vino gente de Formosa, Bolivia y toda la costa del río Pilcomayo, eran como 30 estudiantes aborígenes. (Segovia 2011:148–153).

En 1970 llegó Kevin McKemey, de origen irlandés pero criado en Africa, al Gran Chaco. Pronto le hicieron director de un programa de ayuda social, llamada "Iniciativa Cristiana" (op. cit.:27). Tuvo la idea de autoabastecimiento de los indígenas, y el método iba a ser agricultura. Ese mismo año obtuvieron fondos del Consejo Mundial de Iglesias para poder comprar tierra para los grupos en cuestión. El primer paso fue un cultivo en Misión Chaqueña de 130 hectáreas (op. cit.:59, 62).

En 1977, la misión compró 2.500 hectáreas en un lugar llamado Carboncito, y estableció un nuevo centro ahí. El primer año llegaron 140 familias wichí. En dos años había añadido un taller de carpintería que ocupó a 11 hombres trabajando en artesanía. En 1979 tenían ya 120 hectáreas cultivadas (op. cit.:65–66). Una década después el entusiasmo había enfriado. Muchas de las familias wichí habían carneado sus mulas y los cultivos se habían secado.[353]

Otro énfasis se puso en la atención de salud preventiva y en la provisión de agua potable (op. cit.:37–38). En los años 1980 la misión tenía dos dispensarios, uno en La Paz que atendía a 6.000 indígenas a lo largo del Pilcomayo, con un médico, un dentista, una enfermera y cinco auxiliares. El hospital más cercano quedó en Tartagal a 200 kms. El otro dispensario, sirviendo a los pueblos a lo largo del Bermejo, se encontró en Misión Chaqueña (op. cit.:39).

El tercer enfoque era en educación. En el año 1960 se fundó la Escuela primaria en Misión La Paz (Segovia 2011:156). Ahí y en varios lugares la misión anglicana había establecido escuelas y la política había sido de reclutar profesores asalariados por el gobierno argentino. Sin embargo, fue muy difícil encontrar profesores que aceptaron las condiciones en el Gran Chaco. Y si lo hicieron fue por el sueldo aumentado que recibieron y no por el amor a los niños. A lo contrario, llevaron consigo muchos prejuicios contra los alumnos indígenas. En 1979 la escuela simple de "Kilómetro 18", (como indica el nombre, un lugar ubicado 18 kms al este de la ciudad de Tartagal) tenía 19 niños y un programa de alfabetización que alcanzaba a

353 Visité Misión Chaqueña y La Paz en 1988.

16 adultos. Esto mostró la situación precaria en el área en esta época. (Op. cit.:42, 47).

En 1982 estalló la Guerra de las Malvinas, algo que agilizó la nacionalización de la misión y que, en la práctica representó el fin del programa social "Iniciativa Cristiana". Al salir del país los misioneros anglicanos, la misión tenía 70 congregaciones (Op. cit.:73). Pero, como en muchos otros ejemplos de indigenización, el resultado no empeoró. En 2012, la cantidad de iglesias anglicanas en esta zona de la Argentina llegó a más de 120.

En una entrevista, el pastor wichí Isidro Vilte, de Ingeniero Juárez, vice-presidente de la Comisión Pastoral Aborigen de la iglesia anglicana, señaló que la llegada del mensaje cristiano había sido una buena noticia para su pueblo:

> En primer lugar significó la supervivencia de muchas familias que de otra forma hubiera muerto. En segundo lugar, y de mucha importancia, hemos conocido un camino espiritual de salvación, que nos ha liberado de muchas malas influencias y peligros, y nos ha mostrado la palabra de vida. Y finalmente hemos logrado hoy la igualdad y la dignidad en la sociedad argentina que viene por saber que somos hijos de Dios.[354]

En cuanto a la influencia espiritual, la imagen es un poco distinta: "En el año 1944 había avanzado muchísimo la palabra del Señor y ahora, en el 2006 ha disminuido, la gente ya no se acerca, algunos han abandonado" (Segovia 2011:116).

14.2. La Misión Pentecostal, 1914

En 1909 y 1910 llegaron los primeros misioneros pentecostales a la República Argentina. Un grupo de italianos, Luigi Francescon, Giácomo Lombardi y Lucía Menna, salieron de Chicago en EEUU en rumbo a la capital y los inmigrantes italianos allí. Una mujer canadiense, con experiencia misionera de Venezuela, Alice Wood, convirtió a casi todo el contingente de misioneros CMA (*Christian and Missionary Alliance*) en la Argentina a pentecostales. En 1911 se unió un joven noruego a este grupo; tenía solamente 23 años y su nombre era Berger N. Johnsen. (Anderson 2007:200).

---

354 Citado en: http://www.iglesiaanglicananorteargentinorural.org/novedades.php, copiado 29 de enero de 2013



Foto 58. Bautismo de la Iglesia 'Weenhayek en el Río Pilcomayo 1976. (Foto por el autor).

Anderson resume la situación inicial en la siguiente forma: "En un principio confesaron que ocurrió poco entre los argentinos y que su ministerio se había concentrado en compartir su experiencia pentecostal con otros misioneros" [en primer lugar de la CMA]. (Ibid.)[355]

14.2.1. Berger N. Johnsen y la misión noruega

Bergen N. Johnsen nació en Ekeland, Noruega en 1888, hijo de un capitán de barco. A los 17 años tuvo una experiencia religiosa que marcó el resto de su vida. El año siguiente, en 1906, emigró a Estados Unidos. Allá tuvo otra experiencia profunda, una visión de un sembrado enorme de trigo y un sólo segador. Lo interpretó como un llamado divino a ser misionero en un lugar donde no habían obreros evangélicos. (Iversen 1946:3).

En 1910, habiendo tenido una experiencia pentecostal en EEUU, relacionada con el avivamiento en Los Angeles entre 1906 y 1908,[356] volvió a Noruega y de ahí embarcó a Buenos Aires en julio ese mismo año. Había acumulado algún dinero en EE UU y se fue a la Argentina sin tener ningún tipo de sostén organizado. (Ibid.).

355 El texto original en inglés dice: "At first they confessed that there was little happening among the Argentines and that their ministry had concentrated on sharing their Pentecostal experience with other missionaries" (Anderson 2007:200).

356 El inicio más palpable y notable del Pentecostalismo moderno se estableció en 312 Azusa Street, Los Angeles, EE UU, en abril de 1906. (Alvarsson 2007:14–16). Algunas fuentes indican de que Johnsen tuvo contacto con este avivamiento, directo o indirectamente.

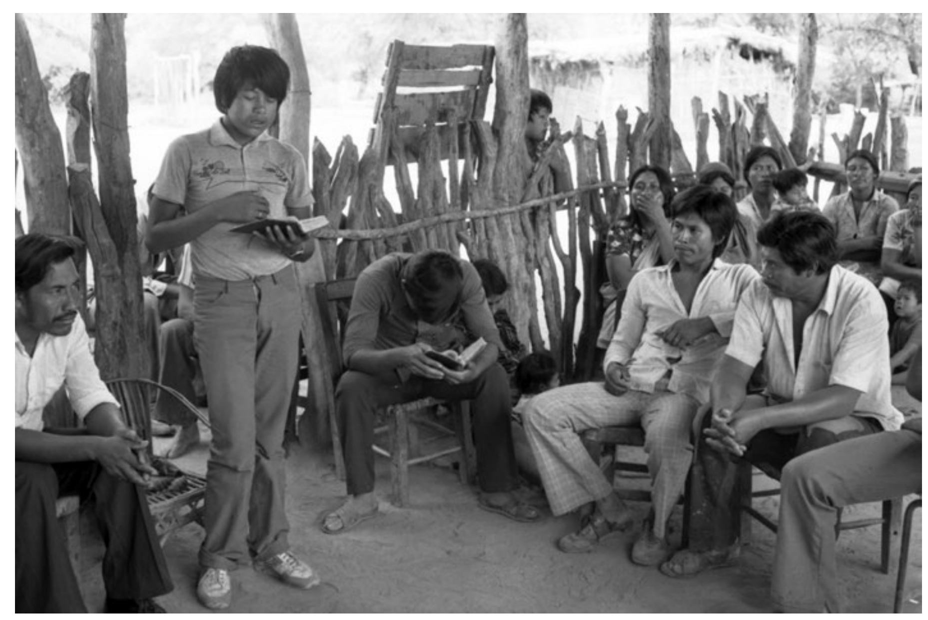


Foto 59. Niño predicando durante el avivamiento en los 'weenhayek en los años 1970. (Foto por el autor).

En 1911 se unió con la misionera canadiense Alice Wood en Gualeguaychá, una ciudad en la provincia de Entre Ríos. Allí trabajó por un tiempo como profesor de inglés para ganarse la vida. (Jonsson 1980:4). A la vez se ocupó en vender libros evangélicos. (Anderson 2007:200).

En 1913 tuvo compañía de un danés, Nils Sørensen, y los dos echaron vistazos a los pueblos indígenas en el norte del país. Johnsen trabajó por un tiempo como chofer de la compañía Standard Oil que tenía una refinería en el Río Bermejo y así conoció mejor la zona. En esta época la vía férrea estaba para alcanzar a Las Lomitas y el siguiente proyecto iba a ser una lina a Embarcación (cf. 13.2. arriba). Por eso se lo juzgó a ese lugar una importancia futura que todavía carecía. Además estaba situado en un hábitat grande de pueblos matacos que, según Johnsen estaba entre los grupos más necesitados.

Si Johnsen decidió sobre la ubicación de la misión pentecostal en coordinación con los representantes de la misión anglicana es un hecho todavía desconocido. Puede haber sido una coincidencia. Sin embargo, es notable que los pentecostales y los anglicanos estaban reconociendo en el mismo área al mismo tiempo. Mientras los anglicanos se establecieron al sur de Embarcación en 1914, (llamando el lugar "Misión Chaqueña"; ver 14.1.2. arriba), este mismo año Johnsen compró un pedazo de tierra en la periferia

de la misma ciudad, y Sørensen también se estableció en la vecindad.[357]

Las condiciones de salud en el Gran Chaco, empero, no fueron benevolentes con los hombres nórdicos. Pronto Johnsen fue afectado por paludismo y otras enfermedades y en 1915 experimentó un colapso de salud y se fue a EE UU. Su compañero danés, Sørensen, también dejó el trabajo por razones de salud en 1916 y volvió a Gualeguaychá. (Op. cit.:201).

Johnsen se curó en EE UU y en septiembre de 1916 volvió a la Argentina. Estando todavía en Nueva York describe sus planes en una carta a la revista *The Weekly Evangel* No 149 de 1916:

> Voy a ir de Nueva York el 2 de septiembre a Buenos Aires, y tomar el tren a la frontera boliviana, entrando en el Chaco, donde voy a construir una misión en un lote ya comprado para esto, en la ciudad pequeña, llamada 'Embarcación'. Queda ahí entre los indígenas y pienso que ha de ser una estación receptora para misioneros a los indígenas en Argentina y Bolivia. Ya tengo dos tercios del dinero para la edificación y estoy seguro de que el Señor se encargará de ello. Esta va a ser la primera misión pentecostal establecida entre los indígenas de Sudamérica. Oren mucho hermanos por esta nueva obra. Llegarán nuevos misioneros — hombres jóvenes.[358] Intentamos llevar el evangelio a varias tribus que hasta ahora nunca han escuchado el evangelio.[359]

---

357 Lo que sabemos es que había un respeto mútuo entre los pentecostales y los anglicanos (Jonsson 1980:2–3) y que en 1962 hiciero un acuerdo de "dividir" la provincia de Formosa, los anglicanos quendando responsables de los indígenas de lado norte de la vía férrea y los pentecostales del lado sureño. Así los pentecostales noruegos se responsabilizaron mayormente de los wichí mientras los anglicanos aceptaron una variedad de etnias. (Inge Bjørnevoll, http://misjonsreiseitidogrom.blogspot.se/2013/02/argentina-der-frantz-mangersnes-arbeidde.html, 22 de febrero de 2013.)

358 Es posible que aquí se refiere a los contactos que tenía Johnsen con el contingente de suecos que llegaron a Embarcación en 1920. Ver abajo.

359 El texto original en inglés dice: "[A letter from Bro. Berger Johnson, sent from Bridgeport. Conn., gives the welcome news that he is restored to perfect health after his severe breakdown, and that he is ready to return to South America for another period of service for the Master in the neglected continent. He writes:] I shall sail from New York September 2nd for Buenos Aires and take railroad up to the Bolivian border close into the Chaco, where I shall build a mission station on land already acquired for that purpose in the little city called "Embarcacion." It is right out amongst the Indians and it is the thought that it shall be a receiving station for missionaries to Indians of Argentine and Bolivia. Two-thirds of the money for building is already at hand and I am sure the rest the Lord will take care of. This is the first Pentecostal Mission there will be really established amongst the Indians of South America. / Pray much, brethren, for this new work. New missionaries are

De la cita podemos concluir que Berger Johnsen establece su misión en Embarcación a fines de 1916 o los primeros meses de 1917, y que estaba en espera de refuerzos de alguna clase.

Iversen resume la situación de Johnsen estos primeros años:


Foto 60. Berger Johnsen con su familia.

> Berger Johnsen buscó a las tribus de indígenas salvajes en lo más profundo del bosque y a lo largo de los ríos grandes. Durante dos años vivía en carpa para acercase lo más posible al pueblo. - - - Por varios años trabajaba sin ver resultados mayores, pero los indígenas empezaron a tener confianza en él y comenzaron a venir a él con sus problemas. Él se ocupó de ellos y los ayudó contra los blancos que eran injustos con ellos. Así se despertó la consciencia de estos pueblos primitivos. Fermín y Aparicio eran los dos primeros que fueron salvos. Ellos empezaron a testificar de Dios, y tenían que pasar por mucho por causa de su fe.[360]

En esta cita podemos discernir una situación descrita por muchos otros misioneros, de que los indígenas no podían poner ninguna confianza en los blancos, ni entendieron sus enseñanzas (cf. Miller 1979:89). Aceptaron

---

coming out - young men. We intend to carry the Gospel to several different tribes that have never yet heard the Gospel. [Pray for us as we shall announce the Gospel that it may be in power and demonstration of the Spirit." Berger N. Johnson. Present address: 5019 4th Ave., Brooklyn, N. Y.] (*The Weekly Evangel*, No 149, July 22, 1916.)

360 El texto original en noruego dice: "Berger Johnsen oppsøkte de ville indianerstammer i de dype skoger og langs de store floder. I to år bodde han i telt for å komme folket så nær som mulig. - - - I flere år arbeidet han uten å se noen større resultater, men indianerne begynte å få tiltro til ham, og begynte å komme til ham med sine vanskeligheter. Han tok seg av dem og deres problemer, og hjalp dem mot de hvite som var urettferdige mot dem. Samvittighetene til disse naturfolk våknet. Fermin og Parisio var to av de første som ble frelst. De begynte å vitne om Gud, og måtte gå igjenom meget for sin tros skyld." (Iversen 1946:4).

su ayuda temporal, pero la falta de confianza resultó en malentendidos y expectativas falsas de ambos lados.



Foto 61. Franz Mangersnes entre amigos en Ingeniero Juárez.

Como el resultado de los contactos internacionales de Johnsen, llegó en 1920 un grupo de ocho misioneros suecos a la Argentina: Axel Severin, 38 años; Ruth Severin 25; Kristian Nielsén 33; Ruth Nielsén 31; Gustaf Flood 25; Albin Gustafsson 27, y Fanny Gustafsson 22. (Alvarsson 2002:9).[361] Con este grupo 'oficial' se asoció una joven, también sueca, Hedvig Berg, que en el trascurso del tiempo iba a ser la esposa de Johnsen.[362]

Para la indignación de los otros, el joven Gustaf Flood se adelantó del grupo y fue el primero en irse a Embarcación. En su primera carta a Suecia desde la Argentina, cuenta como llegó al hogar de Johnsen el 23 de mayo de 1920:

> En la estación de tren estaba el hermano Johnsen para darme la bienvenida. Fue como una corriente de bendición, que se me inundó cuando vi su cara, y experimenté algo de lo que vivió Pablo, cuando dijo: Cuando vi a los hermanos, cobré aliento.[363]
>
> Cuando llegué acá, y vi lo que Dios ha hecho aquí, se alegró mi corazón. He aquí un pequeño grupo de salvos, que alaban a Jesús. Dios ha usado el hermano Johnsen a construir un edificio para el Señor. Aquí hay una sala de reuniones, 3 habitaciones, sótano y cuarto de baño. El local y dos habitaciones están totalmente terminados, en la otra

---

361 Berger Johnsen y Albin Gustafsson se encontraron en un evento pentecostal en Halden, Noruega en 1915 (Forsberg 2000:28).

362 Hedvig Berg (1891–1951) había sido compañera de Fanny Gustafsson (antes de casarse llamada Hjerling) en la obra evangelística en Suecia. Seguramente inspirada por ella fue mandada por la iglesia Filadelfia de Estocolmo (Forsberg 2000:35).

363 Aquí Flood hace referencia implícita a Hechos 28.15 ("y al verlos Pablo dio gracias a Dios y cobró aliento").

habitación y en el baño faltan un toque final. Supongo que tengamos que utilizar también el local como para vivienda cuando vengan también los otros hermanos. Pero tenemos la esperanza que se terminen pronto las otras habitaciones para poder usar el local para cultos. El hermano Johnsen ha comenzado a echar los cimientos para ampliar el edificio de la misión. Todo cuanto a edificaciones es caro aquí, porque el transporte es tan largo. Aquí hay una gran necesidad del evangelio, en el pueblo, la mayoría de ellos no saben leer ni escribir.

Aquí tenemos a indígenas que viven en las cercanías y que viven en un paganismo total. Hermano Johnsen y yo justo hemos estado entre esta pobre gente. Viven debajo de un techo pequeño de paja; algunos tienen una choza de paja, donde viven juntamente con perros, cerdos y pollos. Todos están vestidos de harapos, negros de suciedad.

Nos fuimos a visitar a una familia donde la anciana estaba enferma en algún tipo de peste, que corre aquí entre los seres humanos y los animales. La anciana estaba acostada en un banco hecho de palos, gimiendo de dolores horribles. En otra familia un niño pequeño estaba tan enfermo que parecía pronto dejar a sus padres y pasar a la eternidad. El padre llevaba una insignia en el cuello, que lo protegería de la plaga, dijo. Queríamos lavar el pequeño, que estaba destruido de bichos por todo el cuerpo, pero no pudimos.

Un otro hombre que el hermano Johnsen en otra ocasión había preguntado cuántos años tenía, respondió que tenía algo como 1.600 años de edad. De esto podemos entender la situación en la cual viven estos pobres.

Hermanos allá en Suecia: ¡Oren por nosotros y por esta pobre gente! Cordiales saludos de paz a todos los lectores de E.H. de su hermano dedicado a Cristo y los indígenas Gustaf Flood. (*Evangelii Härold* No 29, p. 114, 1920).[364]

---

364 El texto original en sueco dice: “På järnvägsstationen var broder Johnsen och mötte mig, det var som en ström av välsignelse, som genomflödade mig, när jag fick se hans ansikte, och jag fick erfara Paulus upplevelse, då han säger: När jag fick se bröderna fattade jag nytt mod. / När jag kom hit och fick se, vad Gud gjort här, så fröjdade det mitt hjärta. Här är en liten skara frälsta, som prisa Jesus. Gud har använt broder Johnsen till att bygga ett hus åt Herren, här är möteslokal, 3 rum, källare och badrum. Lokalen och två rum äro fullt färdiga, i det andra rummet samt badrummet fattas inrede. Vi få nog taga lokalen till boningsrum också, när de andra bröderna komma, men hoppas dock snart få rum, så vi kunna använda lokalen för mötena. Broder Johnsen har börjat att gräva grund för att bygga till missionsstationen, så att den blir större. Allting i byggnadsväg är dyrt här, på grund av att transporten är så lång. Här är ett väldigt behov efter evangelium, människorna, de flesta av dem, kunna icke

Lo que enfatiza Flood en esta carta es la ignorancia, las plagas, la pobreza y la necesidad espiritual de los indígenas "paganos". En subrayar la situación crítica de los indígenas, intentaba motivar a los subsidiarios pentecostales en Suecia a seguir ofrendando a la misión. La carta es muy típica de muchas otras escritas en esta época y subraya la necesidad de misioneros. Ellos justamente habían tomado como sus tareas de aliviar estos problemas descritos: la ignorancia fue combatida con enseñanza; las plagas con enfermería; la pobreza con ayuda económica o ropa y la necesidad espiritual con la prédica de la Biblia.

Aunque las intenciones declaradas de los suecos, anterior de la salida de Suecia, claramente apuntaron a los indígenas como el grupo meta principal (ver op. cit:11), no se quedaron por mucho tiempo entre los indígenas en Embarcación. Siguieron a una ciudad mucho más criolla, Orán y se establecieron ahí por un tiempo antes de proseguir a Bolivia. (Alvarsson 2002:17–18).[365] Pero una misionera sueca se quedó en Embarcación como una ayuda invaluable, la hermana Hedvig Berg, quien en el trascurso del tiempo se casó con Berger Johnsen. Juntos tuvieron tres hijos: Miriam, Débora y Benjamín. (Iversen 1947:4).

En 1923 se convirtió un italo-argentino, Marcus Mazzucco, al pentecostalismo y empezó a trabajar con su hogar como punto de partida. Cinco años después se unió con los misioneros pentecostales suecos en la Argentina y trabajó con ellos por doce años. En 1937, cuando Mazzucco era

---

läsa eller skriva. / Så ha vi indianer, som bo här runt omkring, och som leva i fullständig hedendom. Broder Johnsen och jag har just nu varit ute bland dessa arma människor. De bo under ett litet grästak, en del ha gräshyddor, där de bo tillsammans med hundar, grisar och höns, alla äro de klädda i trasor, som äro svarta av smuts. / Vi voro och besökte en familj, där den gamla kvinnan var sjuk i någon slags pest, som går här bland både människor och djur. Den gamla låg på en bänk, som var gjord av käppar, hon jämrade sig under de gräsligaste plågor. I en annan familj var en liten gosse sjuk, vilken såg ut att snart få lämna sina föräldrar och gå inom evighetens gränser. Fadern bar ett märke omkring halsen, som skulle skydda honom för pesten, sade han. Vi ville tvätta den lille, som var såsom söndernaggad av ohyra över hela sin kropp, men det fingo vi icke. / En annan man hade broder Johnsen vid ett annat tillfälle frågat hur gammal han var. Han svarade att han var något omkring 1,600 år gammal. Vi kunna av detta förstå, vilken ställning detta arma folk lever i. / Syskon hemma i Sverige, bedjen för oss och för detta arma folk! / Hjärtliga fridshälsningar till alla E.H:s läsare från Eder för Kristus och indianerna utgivne broder Gustaf Flood." (*Evangelii Härold* No 29, p. 114, 1920.)

365 Es interesante notar que la primera persona que se convirtió en Orán parece haber sido un wichí o 'weenhayek porque en el relato se dice que dominó tres idiomas: español, "*mattacka*" y "*chirriguanska*" — los dos últimos interpretados como "mataco" y "chiriguano". Si es así representa una combinación lingüística muy común justamente entre los wichí o 'weenhayek de esta época. (Alvarsson 2002:20).

un pastor importante en Buenos Aires, surgió un conflicto con los suecos y en 1939 su iglesia *La Isla Maciel* se separó del movimiento dirigido por los suecos. (Forsberg 2000:68, 70–71).

En 1940 Mazzucco se afilió con la Iglesia de Dios de Estados Unidos, y, como veremos abajo, uno años después llegó a tener un impacto paralelo al de Berger Johnsen en la pentecostalización de los indígenas chaqueños por medio de varias campañas pentecostales dirigidas a los tobas entre 1946 y 1956 (Miller 1979:119, Alvarsson 2012a:203).[366]

En 1934 llegó una pareja sueca, Karl y Frida Jonsson, de Misiones a la provincia de Salta y se estableció en la ciudad fronteriza de Yacuiba, en territorio boliviano. En la ruta estuvieron un tiempo con los hermanos Johnsen en Embarcación y recibieron tanto apoyo espiritual como ayuda concreta en forma de folletos y copias del Nuevo Testamento en español. (Alvarsson 2002:95).

Por alguna razón los Jonsson fueron echados de Bolivia en menos de un año y se mudaron en Aguaray, en la ruta entre Yacuiba y Tartagal. Por esta coincidencia parece que eran los primeros misioneros nórdicos que entraron en Tartagal. (Forsberg 2000:160) Profesaron un interés de trabajar "entre los indígenas de Bolivia", pero no tenemos evidencia de que estas ambiciones se concretizaron en los años 1930.

En Tartagal surgió un conflicto ideológico sobre el bautismo de Johnsen, algo que molestó mucho a los esposos por su anterior amistad con el adversario. Dejaron Tartagal por ocho años y cuando volvieron la situación había cambiado bastante.[367] Y su misión terminó cuando Karl murió de golpe durante una visita a Misiones en 1944. (Ibid.)

En 1935, Berger Johnsen dejó la Misión en Embarcación por un tiempo y viajó hacia el Pilcomayo. Parece que tenía como una campaña evangelística entre los pueblos matacos en esa zona. Según Iversen estableció una base en forma de una choza de barro y ayudaba a los enfermos de día y predicaba de noche. Según Jonsson esto ocurrió en un lugar llamado La Curvita

---

366 Según George (2010:128–129) Mazzucco fundó su propia denominación, "La iglesia evangélica de nuestro Señor Jesucristo" en 1928. Sin embargo, en 1940 Mazzucco asoció las iglesias suyas a la denominación "Iglesia de Dios en Argentina" (en inglés: *Church of God*) de orígen en Cleveland, Tennessee, EEUU. (George 2010:129) Entonces cuando empezó sus campañas entre los tobas, esa fue su denominación. La persona clave en las campañas entre los tobas fue su hijo, Mario Mazzucco (Miller 1979:119).

367 En el entretiempo Tartagal había llegado a ser más grande que Embarcación y más de 100 indígenas 'evangelizados' se habían trasladado de ahí a Tartagal (Forsgerg 2000:160). Ellos ayudaron a Karl y Frida Jonsson a iniciar una obra en Tartagal.

(1980:40). Después de algún tiempo se reunían alrededor de 2.000 indígenas en estos cultos, alrededor de esta persona extranjera y rara. Sin embargo, según el mismo Johnsen, no aceptaron nada del mensaje (Iversen 1947:9).[368]

La última noche Johnsen amenazó a los oyentes de que iba a irse y nunca volver, ya que ellos no demostraban ningún interés en lo que estaba predicando. Casi se desmayó durante la oración final, pero cuando abrió sus ojos vio un hombre toba llorando y clamando a Dios en voz alta. Eso fue el inicio del primer "avivamiento" entre los indígenas mataco-guaicurú. Tanto tobas como matacos se convirtieron en cantidades a partir de esa noche. El año siguiente muchos de ellos se trasladaron al lugar del misionero, en Embarcación, y trajeron el avivamiento a ese lugar.

Según una carta de Johnsen, oficiales del ejercito boliviano invitaron al misionero de pasar la frontera y trabajar ahí cuando vieron el resultado del avivamiento: "¡Venga con nosotros; cruce usted la frontera, ahí hay 1.500 indígenas matacos! ¡Nosotros le ayudamos! ¡Todo el cuerpo de oficiales le da la bienvenida! ¡Usted tendrá toda la ayuda que podamos darle!"[369] Pero Johnsen declinó la invitación y volvió a Embarcación.

Según la historia oficial del movimiento pentecostal de Noruega, "en 1936 estalló un avivamiento entre los indígenas, y ese año se ve como la consagración de la misión pentecostal noruega en la Argentina."[370] De acuerdo con la misma fuente, Johnsen lo describió en la siguiente forma en una carta a su patria:

> El domingo, en la noche, cuando yo estaba predicando, el Espíritu de Dios de repente cayó sobre algunas mujeres matacas recién llegadas. Empezaron a palmotear, gritar de gozo, alabar a Dios, y el fuego se encendió. En menos de dos minutos toda esta congregación estaba bajo un viento recio del Espíritu. Tales cosas no se puede describir pero nos escucharon a una distancia de 18 kms. Imagínese 1.500 manos hacia el cielo, con gritos, alabanzas, manifestaciones de gozo y oración. Ay, ¡que

368 Según Olle Jonsson, Johnsen fue acompañado por Gustaf Flood en este viaje (1980:5). Fuera de este detalle corrobora la historia como tal.

369 El texto original en noruego dice: "Kom med oss, kom over grensen, der er det 1500 Mattakko-indianere. Vi skal hjelpe deg. Hele officerstaben i Bolivia byr deg velkommen. Du skal få all den hjelp som vi kan gi." (Iversen 1947:10).

370 El texto original en noruego dice: "i 1936 brøt det ut en vekkelse blant dem og året regnes som selve gjennombruddsåret i norsk pinsemisjon i Argentina" (http://www.pymisjon.com/Guarani/kaleb_16.htm; 19 de febrero de 2013).

ronquido![371]

Evidentemente se repitió el avivamiento vez tras vez. Miller nos cuenta de "una conversión en masa de 2.000 Tobas en Embarcación" alrededor de 1940; constatando que, aunque "el informe plantea problemas", de todos modos "representa el primer informe acerca de una conversión en masa al cristianismo entre cualquier grupo indígena del Chaco" (1979:82).

En 1942 dos suecos, primero Astrid Jansson y luego Gustaf Flood (ver 14.2.2. y 14.2.4.) visitaron Embarcación y en informes a su patria verificaron que había una congregación grande de indígenas ahí. Flood habló de 500 indígenas en un sólo culto y una "tendencia alcista", pero también de que Johnsen estaba gravemente enfermo de sus pulmones. Una pareje sueca, Karl y Frida Johnson de Misiones, estaba lista para ir a ayudar en Embarcación por un tiempo.[372]

Luchando contra varias enfermedades, entre ellas malaria y tuberculosis, los últimos años de Johnsen eran duros. Aunque tuvo cortos períodos de descanso no pudo dejar de trabajar por su visión de ver a los indígenas cristianizados. Enfermo, agotado y arribado, pero sin perder su fe, murió en 1945, a los 57 años, y fue enterrado en Embarcación.

Toda su vida, Berger Johnsen fue una persona muy idiosincrática, impregnada por el espíritu libre del pentecostalismo afro-americano que había absorbido en Estados Unidos. Como ellos fomentó una espiritualidad ferviente; enseñó y practicó curación divina; y prohibió el uso del alcohol y tabaco. Pero en contraste a la corriente principal del pentecostalismo, Johnsen nunca fue miembro en una congregación pentecostal; bautizaba a los indígenas de cabeza al agua; prohibió a las mujeres de predicar; requirió a las mismas de vestir un velo en los cultos, inició lavado de pies y prohibió toda clase de deporte de pelota.[373] Tampoco se asoció con el movimiento pentecostal de Noruega, sino con *De frie venner* (Los hermanos libres). Viajó a la Argentina sin sostén ninguno y nunca tenía un sueldo fijo como misionero.

---

371 El texto original en noruego dice: "Søndag kveld, i det jeg talte, falt Guds Ånd plutselig på noen nykomne Mataco-kvinner. De begynte å klappe i hendene, ropte av fryd og priste Gud, og ilden tente. / På mindre enn 2 minutter var hele denne forsamling under et veldig Åndens vær. Sådant kan ikke beskrives, men de hørte oss 18 km. borte. Tenk deg 1500 hender mot himmelen, med rop, lovprisning, gledesutbrudd og bønn. Å, hvilket brus!" (http://www.pymisjon.com/Guarani/kaleb_16.htm; 19 de febrero de 2013).

372 Flood en *Evangelii Härold* No 40, p. 797, 1942.

373 Entrevista 1.

Después de su muerte, Johnsen fue reemplazado por el misionero sueco Olle Jonsson, asistido por la esposa del difunto. (Jensen 1978). Trabajaron juntos hasta que también Hedvig murió de golpe. (Jonsson 1980:10). En 1949 llegaron los noruegos Palma y Per A. Pedersen[374] a Brasil y el año después se trasladaron a la Embarcación para asumir la responsabilidad ahí, mientras Olle Jonsson siguió hacia el noreste (ver 14.2.3. abajo).[375]

La familia Pedersen después trabajó por casi toda su vida en Embarcación en la Argentina. Al fin dejó la obra en cargo de su hijo Cyril. En 1972 Per publicó un libro sobre su trabajo misional, *Blant indianere i Chaco* (Entre los indígenas del Chaco), donde, entre mucho sobre su trabajo evangelístico también cuenta de expediciones arqueológicas juntamente con el etnógrafo danés Niels Fock (Pedersen 1972:34, 46, 50ss).

Cuando la familia Pedersen unos años después se fue de permiso a Noruega, fue reemplazada por Franz Mangersnes,[376] un soltero noruego quien más tarde, en 1956, empezó una obra en Ingeniero Juárez en la provincia de Formosa, y en 1962 se trasladó allí. La obra había sido iniciada por un obrero wichí de Embarcación, pero cuando él quería continuar a otro lugar, Mangersnes se mudó ahí para trabajar con los wichí. (Jensen 1978)

Mangersnes no sólo predicó, también se dedicó a la enfermería y llegó a ser un autodidacta respetado en el área. Por su defensa de los derechos humanos de los wichí llegó a ser muy respetado, tanto por los wichí como por las autoridades. En honor a su trabajo social y espiritual la alcaldía de Ingeniero Juárez puso a una calle del pueblo el nombre de 'Avenida Frantz Mangersnes'. (Alvarsson & Hodne Steen 1988:11).

Cuando él a su vez a su vez se fue de permiso, en los años 1970 llegó la familia Birger Sandli que después tuvo la responsabilidad de la misión noruega en Ingeniero Juárez entre 1978 y 1989.[377] Sandli llegó a obtener

374 Per A. Pedersen (1922–2012).

375 Forsberg dice que Jonsson entregó la obra en Embarcación a los noruegos Pedersen recién en 1952. (2000:163).

376 Frantz Mangersnes (1912–2001). Empezó su carrera como misionero en Brasil en 1948 antes de reemplazar a Pedersen en Embarcación (Jensen 1978).

377 En 1935 llegó el noruego Kaleb Hansen (más tarde Hindar) para trabajar entre los wichí de la provincia de Formosa. Sin embargo, su período fue corto ya que habían disturbios entre indígenas y criollos y por rumores de un ataque del ejercito argentino, huyo a Paraguay donde inició trabajo entre los indígenas nivaklé en 1936. También han trabajado en Ingeniero Juárez los misioneros Ranveig Edvardsen (1987–1989), Vidar Bullen (1988–1989), Ingrid y Knut Stuksrud (1990–1991). En 1992 entró el argentino Tito Rosotto como director y

sostén de NORAD, la autoridad noruega para ayuda de desarrollo, para un proyecto de 65 casas y una escuela para los wichí en Ingeniero Juárez. En 2003 se indigenizó el liderazgo cuando Lorenzo Tanko, un líder wichí asumió el cargo de director.[378]

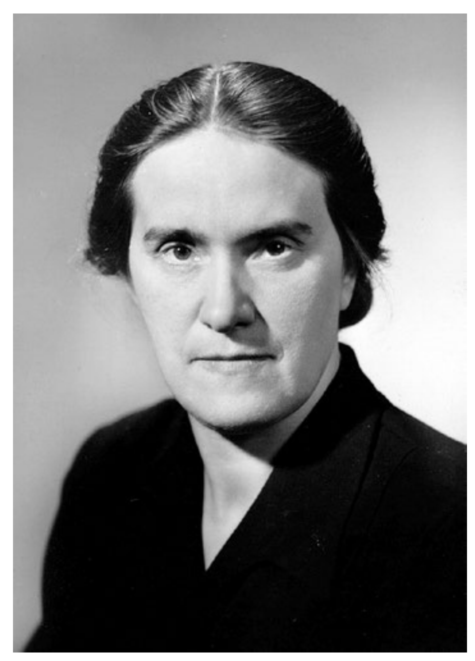


Foto 62. Astrid Jansson.

14.2.2. Astrid Jansson

La misionera sueca Astrid Jansson nació en el pueblo de Bäl de la isla de Gotland en Suecia en 1906. Ya como adolescente entró en la congregación bautista de Slite y experimentó un llamado de Dios de ser misionera. A los 20 años se mudó a Estocolmo para estudiar enfermería, como parte de su preparación. Con el tiempo llegó a ser convencida de que su vocación divina de hecho concernía a los indígenas de Bolivia.[379]

Cuando pronunció a la Misión Bautista de Suecia de que tenía un llamado a Bolivia, respondió su representante de que esta misión no tenía obra en Sudamérica y que ella por eso tenía que irse a África. Para la joven Astrid esta fue una decepción grande y por eso decidió dejar la iglesia bautista para asociarse con los pentecostales que tenían varios misioneros en ese continente. Astrid fue aceptada como miembro de la iglesia pentecostal más grande de la capital, Filadelfia Estocolmo.

Sin establecer los contactos necesarios para tener un sostén fijo, Astrid Jansson se fue como soltera a Buenos Aires en 1936. Para concretizar su deseo, aceptó un empleo como niñera o gobernanta de la familia del jefe

funcionó en el puesto hasta 2003 cuando el líder wichí Lorenzo Tanko le reemplazó. Entre otros misioneros noruegos que han trabajado algún tiempo en la Argentina se encuentra la familia de Finn Jensen.

378 Los últimos párrafos se basan en comunicación personal con Birger Sandli en varias oportunidades, y información de Inge Bjørnevoll en http://misjonsreiseitidogrom.blogspot.se/2013/02/argentina-der-frantz-mangersnes-arbeidde.html, el 21 de febrero de 2013.

379 Toda esta sección se basa en la investigación que resultó en Alvarsson 1982 y Alvarsson 2002.

sueco de la compañía Ericsson en la Argentina. Trabajó con esta familia por el tiempo del contrato, eso es tres años, y luego usó el dinero para su retorno para trabajar como misionera.

Había tenido contacto con Gustaf y Märta Flood que en ese tiempo residían en Santa Cruz de la Sierra, y cuando tuvo oportunidad, en 1939, se fue a visitar a ellos. En la ruta pasó por Villa Montes y de noche sintió un llamado divino en ese lugar: "Dios habló a mi corazón y tuve una noción de que este era el lugar donde Dios quería que yo estuviese."[380] A pesar de esta revelación, la visita a Santa Cruz se extendió a una permanencia de cuatro años en esta ciudad. Un factor decisivo fue que todavía se consideraba peligroso dejar a una mujer soltera entre los indígenas 'weenhayek.

Sin embargo, a fines de este período, en 1942, llegó a la misión en Santa Cruz un pedido de socorro de la ciudad de Embarcación. Tanto Hedvig como Berger Johnsen estaban gravemente enfermos y pidieron ayuda. Para Astrid, que tenía un deseo de conocer más de cerca a los indígenas de las tierras bajas, y quien además tenía una educación como enfermera auxiliar, fue una oportunidad de satisfacer su curiosidad y su deseo de apoyar a estos indígenas. En una carta a Suecia desde Embarcación explica Astrid:

> Siempre he deseado tener la oportunidad de visitar la misión aquí y ver el trabajo entre los indígenas. Lo hubiera intentado hacer en la estación seca este año, pero resultó que ocurrió más temprano.
>
> Hace algún tiempo recibí una carta de los hermanos Johnsen, y en esta me rogaron que yo, si fuera posible, viajara a Embarcación para ayudarles en la obra por un tiempo, y en especial cuidar a los enfermos. El hermano Johnsen ha estado enfermo por un tiempo largo. Sus pulmones están muy infectados por la tuberculosis, por lo que han visto necesario viajar a otro lugar para obtener un cambio de aire. Por eso están en Córdoba ahora.

La carta después cuenta del viaje de Santa Cruz a Embarcación que duró cuatro días en aquella época. Astrid fue acompañada por una familia misionera de la Argentina. Luego Astrid nos da un retrato de la situación

380 Esta cita forma parte de la "autobiografía" de Astrid Jansson, eso es un documento de una sola página, encontrado en su Biblia después de su muerte. Por la cooperación benigna de su esposo el autor de la presente obra podía sacar una copia. Fue una fuente muy importante para Alvarsson 1982 y 2002. El texto original en sueco dice: "[På färden till Santa Cruz passerade jag Villa Montes, och vi stannade här över en natt.] Då talade Gud också till mitt hjärta och jag fick en förnimmelse av att här var platsen där Gud ville att jag skulle vara."

actual en Embarcación en 1942:

> Ahora estoy entre el pueblo que Dios en forma especial ha puesto en mi corazón, es decir, los indígenas. Aquí hay alrededor de 500 indígenas en el 'campamento', y muchos de ellos son de Bolivia, gente que durante la guerra entre Bolivia y Paraguay huyó a la Argentina. Son de dos etnias, 'toba' y 'mateco' [*¡sic!*], y sus idiomas son muy distintos el uno del otro. Una gran parte de ellos son salvos, y es maravilloso verles cuando se congregan para un culto; siempre hay unas 250 a 300 personas.[381]

En la misma carta Astrid declara que piensa estar en Embarcación por seis meses para luego volver a Bolivia.

El año siguiente, en 1943, Astrid por fin llegó a los 'weenhayek de Bolivia, al lugar donde ella había sentido el toque divino en su corazón, Villa Montes, para establecerse ahí. Otra vez fue acompañada de hombres aunque ahora ya tenía 37 años. Eran Gustaf Flood y su colaborador en Santa Cruz, Darío Sánchez, que viajaron con Astrid para ver las posibilidades de establecer una misión en Bolivia, parecida a la de Embarcación en la Argentina.

Concluyeron rápido de que Villa Montes debería ser el centro. Después de la Guerra del Chaco, vivía un gran número de 'weenhayek en la ciudad. Ellos habían establecido un asentamiento simple justo al sur del centro, en la misma orilla del Pilcomayo.[382] La mayoría de los otros asentamientos 'weenhayek se encontraban a lo largo del lado derecho del mismo río. Además se predecía un futuro próspero para este pueblo. La vía férrea entre la Argentina y Santa Cruz iba a pasar por

---

381 El texto original en sueco dice: "Har alltid önskat, att jag skulle få tillfälle att besöka missionen här och se arbetet bland indianerna och hade ämnat göra det, om det hade blivit möjligt, litet längre fram detta år, då torrtiden kom. Det blev dock tidigare. / För litet sedan fick jag ett brev från syskonen Johnsen, vari de bådo mig, att om det vore möjligt, komma till Embarcacion för att hjälpa dem i arbetet en tid och då särskilt ta hand om de sjuka. Broder Johnsen har en längre tid varit sjuk. Hans lungor äro svårt angripna av tuberkulos, så de ha funnit det nödvändigt att resa till en annan plats för att få luftombyte. De vistas i Cordoba för tillfället. - - - Och så är jag nu bland det folk, som Gud så särskilt lagt på mitt hjärta, nämligen indianerna. / Här finns omkring 500 indianer i 'campamentet', och många av dessa äro bolivianare, som under kriget mellan Bolivia och Paraguay flydde till Argentina. Det är folk av två stammar, 'toba' och 'mateco' [*sic!*], och deras språk äro mycket olika varandra. En stor del av dem äro frälsta, och det är väldigt härligt att se dem, då de samlas till möte, alltid upp till 250 à 300 personer. (*Evangelii Härold* No 32, p. 654, 1942)."

382 El campamento 'weenhayek se encontró en la orilla del Pilcomayo donde, en los años 1970, se estableció la planta petrolera de YPFB, dos cuadras hacia el río de la "plaza principal" de hecho.

ahí[383] y carreteras razonables ya existían a Yacuiba, a Tarija y a Santa Cruz.

Los 'weenhayek de Villa Montes vivían en condiciones muy simples, hasta en comparación con los pueblos 'weenhayek establecidos a lo largo del río Pilcomayo. No tenían viviendas permanentes; trabajaban como jornaleros en el pueblo, para los terratenientes locales o para las compañías madereras, pagados una miseria. Algunas mujeres lavaban ropa para las damas criollas. Adicionalmente, desde 1927 había una ley en contra del reclutamiento de indígenas para que trabajaran en los ingenios azucareros en la Argentina (Jesperson 1942:37), y aunque algunos 'weenhayek eludieron esa prohibición, por medio de su nacionalidad indeterminada, los restringió aún más.

Sé pagaron las 'changas' (tareas menores) de los 'weenhayek en licor, hojas de coca, tabaco y algunos billetes para yerba mate, azúcar y pan. En la temporada de pesca se alimentaron un poco mejor, disfrutando de los sábalos que en cantidades pasaban por Villa Montes. De todos modos, muchos indígenas 'weenhayek estaban en gran peligro de ser alcoholizados y de hecho todos eran confundidos y discriminados, en un proceso rápido de aculturación.

Astrid Jansson alquiló un cuarto en el centro del pueblo y cuando se había acomodado, Gustaf volvió a Santa Cruz, mientras Darío se quedó por un tiempo hasta sentirse superfluo en la compañía de esta señorita quien se probó más valiente que cualquiera. Astrid cuenta de su estrategia simple pero efectiva de la primera época en Villa Montes:

> Aquí conocí al pueblo a lo cual Dios me había dado amor. Ellos no eran mucho para ver donde estaban en sus harapos, llenos de pecado y vicios, pero por dentro había un clamor de angustia. Entonces los indígenas vivían en la orilla del río. Sus hogares temporales estaban a menudo debajo de un árbol frondoso, y su comida sacaban del río, que tiene mucho pescado durante gran parte del año. - - - Iba a visitarlos y les hablaba acerca de Jesús y muchos llegaron a creer.[384]

383 Esta vía férrea se inauguró seis años más tarde, en 1949.

384 El texto original sueco dice: "Här mötte jag det folk som Gud gett mig kärlek till. De var inte mycket att se där de gick i sina trasor, fulla av synd och last, men där innanför fanns ett hjärta som grät av nöd. Indianerna bodde då utefter flodstranden. Deras hem var för det mesta någon tillfällig hemvist under ett lummigt träd, och sin föda hämtade de ur floden som är fiskrik under en stor del av året. - - - Jag gick och besökte dem och talade med dem om Jesus och många kom till tro." (Del documento autobiográfico de Astrid Jansson,

Así inició Astrid un modesto trabajo asistencial entre los ‘weenhayek de Villa Montes. Por su manera de estar con ellos, compartiendo la vida y algunas comidas, ayudándoles con su conocimiento de enfermería, defendiendo a ellos contra los engaños de los criollos, y enseñando a algunos a leer y escribir, Astrid paulatinamente ganó la confianza de los indígenas. Por su compasión con los pobres ‘weenhayek, Astrid pronto se compró un lote con una simple casa en el centro de Villa Montes, sólo a una cuadra hacia el este del mercado y unas seis cuadras del asentamiento ‘weenhayek, e invitó a algunos de ellos de vivir debajo de un techo en su lote, y en poco tiempo su parcela de tierra estaba repleta.

Un oficial del ejercito boliviano resumió su labor con las siguientes palabras:

> ¡Antes, los matacos siempre hacían lo que queríamos! Podían trabajar día tras día, pescando en el río, sin ninguna otra recompensa que un manojo de hojas de coca para masticar. Pero Astrid enseño a los indígenas a pescar para su propio consumo si no recibieran un buen precio. - - - Astrid también enseñó a las mujeres, los hombres y los niños a leer y escribir. Cuando uno llegó a los matacos más después estaban las mujeres a menudo fuera de sus chozas, escribiendo letras y cifras en la arena. Antes, ninguno de ellos podían leer o escribir o contar. (Küng 1977:22).[385]

En 1945, sólo después de dos años de labor en Villa Montes, llegó un rumor del avivamiento en Embarcación, y como en muchas otras ocasiones, una tras otra de las familias ‘weenhayek se trasladaron a la Argentina para poder disfrutar de lo que estaba pasando allí. Astrid se decepcionó bastante y primero pensaba acompañar a los ‘weenhayek a Embarcación, pero sintió de nuevo una dirección divina de tranquilizarse y permanecer en Villa Montes.

En 1946 llegó la pareja Olle y Elli Jonsson para trabajar con Astrid por un tiempo. El interés primordial de Olle fue de contactarse con los indígenas

---

mencionado arriba.)

385 El texto original en sueco dice: “Förut brukade matacos alltid göra som vi ville. De kunde arbeta dagar i ända med att fiska i floden utan annan lön än lite kokablad att tugga... Men Astrid lärde dem att ta med sig fisken och äta den själv, om de inte fick bra betalt för den. (---) Astrid undervisade också kvinnor, män och barn i att läsa och skriva. När man kom till matacos senare, då satt deras kvinnor ofta utanför husen och ritade bokstäver och siffror i sanden. Förut kunde ingen av dem läsa eller skriva eller räkna! (Küng 1977:22).

tapietes (ver 14.2.3. abajo). Por la convención de aquella época, que mujeres no podían bautizar, fue Olle quien bautizó a los primeros creyentes en Villa Montes, el resultado del trabajo de Astrid. En total once personas, "diez 'weenhayek y un criollo fueron bautizados en el río Pilcomayo" (Jonsson 1980:27).

Astrid siguió trabajando hasta 1948 cuando sus amigos en Suecia organizó una recaudación para que pudiera volver a su patria para un descanso. Su colega Greta Bladh iba a reemplazarla durante su ausencia, calculada a un año. Entonces Astrid había estado ausente por 11 años y algunas veces sus amigos habían estado desesperados por no poder mantener un contacto continuo con ella. Al viajar ya había obtenido la promesa de la alcaldía de Villa Montes de un lote grande para un nuevo campamento de los 'weenhayek en la parte sureste de la ciudad.

En un artículo de aquella época, evaluando la obra de Astrid Jansson, un médico checo declara que su conocimiento médico de la señorita había sido muy valeroso en la situación crítica de los indígenas. Además, el autor afirmó que "los indígenas de esta misión son los más honestos y concienzudos que existen."[386] Resumiendo los datos de este trabajo, podemos concluir que Astrid Jansson en sólo cinco años había podido establecer no solo una misión entre los 'weenhayek, sino una confianza y influencia singular en comparación con las otras misiones evangélicas en el area.

En 1949, cuando se inauguró la vía férrea entre la frontera argentina y Santa Cruz de la Sierra, Märta y Gustaf Flood decidieron de dejar Santa Cruz y trasladarse a Villa Montes. Compraron un lote al lado del campamento que había obtenido Astrid Jansson para los 'weenhayek y edificaron una casa ahí. (Ver 14.2.4.)

En 1950 volvió Astrid al Chaco. Ya que los esposos Flood estaban en Villa Montes, Astrid, juntamente con los esposos Jonsson, inició una obra entre los tapietes en Samayhuate. Estuvo ahí por bastante tiempo, su trabajo reforzado por los misioneros Olsson, quienes abrieron una obra entre los tapietes de Algodonal en 1957 (Alvarsson 2002:169). En los años 1960 volvió Astrid a trabajar con los 'weenhayek, primero en Villa Montes y luego en Capirendita. Recién en 1970 volvió a su patria.

La reputación de Astrid Jansson creció continuamente durante los casi treinta años que pasó entre los 'weenhayek y los tapietes. Después de su muerte, ocurrida en 1973, este personaje ya había alcanzado proporciones

---

386 El texto original en sueco dice: "indianerna från denna mission äro de mest ärliga och samvetsgranna arbetare, som finnas". (*Evangelii Härold* 1948/26:416).

mitológicas. Ella fue la primera mujer misionera y la primera representante de una iglesia pentecostal en llegar a los 'weenhayek bolivianos. Apenas sabía un par de palabras en la lengua nativa de este grupo, pero su interés era grande y probablemente esto le ayudó a que tuviera tanto éxito. Además hizo muchos esfuerzos por proteger los intereses de los 'weenhayek.

Edgar Ortiz Lema concluye que Astrid Jansson fue una "ejemplar mujer, cuyo recuerdo es uno de los más gratos que guardan los Noctenes ('weenhayek) de los blancos" (1986:230).

14.2.3. Olle Jonsson

Olle Jonsson[387] nació en Skirö en Smalandia,[388] Suecia en 1908 en una familia que durante su niñez se convirtió al evangelio. Muy joven Olle leyó un libro de geografía[389] que insistió en que los indígenas de Sudamérica "eran rudos, no tenían alma y carecían de religión", una aserción que le impactó mucho (Bonnevier 1971:132). No podía dejar de pensar en esta gente menospreciada. Él mismo se sintió discriminado y aislado por su ignorancia, su pobreza y su fe evangélica en Suecia, pero constató que los indígenas estaban en una situación aún peor. Por eso iba a dedicar su vida a asistirles en alguna forma.



Foto 63. Annie y Olle Johnsson en Puntana 1977. (Foto por el autor).

En 1926, a los 18 años, experimentó una conversión y fue bautizado (Jonsson 1980:276). En 1933 llegó a atender una escuela bíblica en la iglesia pentecostal Filadelfia en Estocolmo. Ya estaba convencido de que los indígenas de Sudamérica iba a ser su destino, su "vocación de la vida". Trabajó como evangelista en las provincias del norte de Suecia hasta que un

387 Olle [Olof Fabian Severin] Jonsson (1908–1988).

388 'Smalandia' (escrito así según *Pequeño Lasousse*) es una provincia en el sur de Suecia, en sueco *Småland*, que ha producido una cantidad de misioneros pentecostales para Latinoamérica, entre ellos Olle Jonsson, Greta Bladh, Iris Lindberg

389 El libro se llamó: "*Karlssons lilla skolgeografi*" (Entrevista 1).



Foto 64. Misioneros saliendo de Suecia con destino al Gran Chaco 1955. (Foto por Dagen).

día un hombre de su congregación en Smalandia le llamó, avisando que ellos habían decido mandarle a Sudamérica.[390]

Su historia en Sudamérica está muy entretejida con la de Astrid Jansson (14.2.2. arriba). Él llegó a Buenos Aires solamente dos años después de ella, en septiembre de 1938. Después trabajó por siete años en la ciudad de Rosario (Jonsson 1980:13) y durante esta época mantenía contacto con Astrid Jansson y su compañera finlandesa Elli Skogster, las dos solteras. La amistad resultó en que Olle se enamoró en la compañera de Astrid, Elli, y en 1943 los dos se casaron (op. cit.:19–20).

En 1945, a la muerte de Berger Johnsen en Embarcación, Jonsson tuvo un llamado de encargarse ahí por un tiempo y él y su esposa Elli se mudaron ahí. Ahora, por primera vez, podía Olle trabajar entre los indígenas que le habían preocupado por tanto tiempo. Ahí también empezó con un trabajo de salud; en aquel tiempo la sulfamida fue un medicamento nuevo y efectivo "con eso curamos a muchos" se acordó Olle años después.[391]

390 De Entrevista 1.

391 De Entrevista 1.

El año siguiente, en 1946, Elli y Olle se fue a Astrid Jansson en Villa Montes; Elli seguramente para visitar a su amiga, pero Olle para buscar a los indígenas tapietes, o como se llamaron también en aquella época, los "*carozis*" (op. cit.:47). Por eso estuvieron los esposos Jonsson en Villa Montes por un buen tiempo, en esta época. Fue entonces cuando Jonsson efectuó el primer bautismo ahí (ver arriba; op. cit.:27).

En estos años visitaron Olle, Elli y Astrid tanto la ribera noreste del Pilcomayo para establecer relaciones con los tapietes, como la ribera suroeste para mantener el contacto con los 'weenhayek. En la última zona pasaron muchas veces la frontera con la Argentina y el lugar llamado Puntana al otro lado. Una persona importante en estos viajes fue el líder toba Canuto Maraz. Olle se confió mucho en él y fue un frecuente compañero de viaje.[392] (Jonsson 1980:192–195).

Como ya hemos notado arriba, Astrid se fue a Suecia en 1948 y Elli se fue con ella (op. cit.:23). De nuevo las dos compañeras tenían algún tiempo libre juntas. Pero toda la alegría fue ofuscada por la enfermedad de Elli. Ella tenía una tuberculosis muy avanzada y las dos estaban conscientes de que no le quedaba mucho tiempo. Elli llegó a su patria Finlandia y Olle vino un mes después. Para estar cerca de su esposa enferma aceptó un cargo como pastor en una congregación sueco-hablante en Borgå.

Elli murió de su tuberculosis ya en 1949 y Olle de repente estaba de viudo. Dejó su pastoreado en Finlandia, volvió a Suecia y ahí se encontró con Annie Eriksson que iba a ser su segunda esposa. Los dos se prometieron en Suecia, viajaron juntos a Sudamérica y se casaron en 1951 en Buenos Aires (op. cit.:26; Forsberg 2000:163).

Ese mismo año Olle y Annie Jonsson primero se fueron a Embarcación, después se mudaron a Villa Montes en Bolivia, y en 1952 a Puntana, en la frontera entre Bolivia y la Argentina, el lugar que había pasado tantas veces en sus viajes por el Chaco. Ahí se estableció entre un grupo de 'weenhayek y empezó, en la manera que había aprendido de Embarcación, de trabajar en el area de salud y predicar el evangelio. Edificó una casa y empezó con un jardín.

Para Olle, hijo de agricultores y campesino de corazón, el hecho de labrar la tierra fue algo más de sólo tener algo de comer. Por eso, Olle por toda su vida tenía la visión de que los indígenas tapietes y 'weenhayek

392 Canuto Maraz también pavimentó el camino para los noruegos a lo largo de la linea férrea entre Embarcación y Ingeniero Juárez en 1955. Cuando llegó Frantz Mangersnes llegó a Ingeniero Juárez ya había grupos creyentes a lo largo de la vía (http://misjonsreiseitidogrom.blogspot.se/2013/02/argentina-der-frantz-mangersnes-arbeidde.html).

iban a asentarse en un lugar y transformarse a agricultores, así ganando no sólo una buena vida sino estatus como trabajadores. Sin embargo, todos sus intentos de iniciar un proyecto de agricultura en Puntana fracasaron por el ambiente seco. Entonces empezó echar miradas a Tartagal, una ciudad que estaba creciendo fuerte por el petroleo hallado en la vecindad. (Bonnevier 1971:123).

En 1965, por medio de una donación de Suecia, Olle pudo comprar 100 hectáreas, seis kilómetros fuera de la ciudad; por eso llamado "Kilómetro Seis". Un tiempo más después, por medio de otra donación, pudo comprar otra parcela del mismo tamaño.[393] En 1968 se amplió el territorio hasta llegar a 476 hectáreas, dedicadas al bien de los wichí, toba, chorote, nivaklé, tapiete y 'weenhayek.[394] En esta época toda la misión sueca fue conocida simplemente como 'Misión Jonson'.

El trabajo creciente requirió más misioneros. En el transcurso de los años llegó un buen contingente de suecos.[395] En los años 1970 esto produjo un conflicto entre los pioneros y los recién llegados que resultó en que Annie y Olle Jonsson se sintieron forzados de dejar el trabajo en Tartagal y volver a Puntana. Ahí permanecieron hasta su vejez les forzó volver a Tartagal donde Olle murió en 1988 a los 80 años. Fue enterrado debajo de un algarrobo en un territorio clásico 'weenhayek-wichí fuera de Tartagal.[396] Su cortejo fúnebre fue seguido por centenares de indígenas 'weenhayek, wichí, tobas y chorotes.

14.2.4. Gustaf Flood

Como ya hemos visto arriba, Gustaf Flood llegó a la Argentina con un grupo de suecos en 1920. El contingente pasó un corto tiempo en Embarcación con el noruego Berger Johnsen pero siguió a Orán, y de ahí a los valles de Bolivia

---

393 Forsberg dice que todo el territorio fue donado por "Erikshjälpen", una organización (ONG) originalmente fundada para ayudar a niños enfermos. (2000:165). Bonnevier sostiene que el área fue mucho más extenso en 1970, 200 hectáreas en lotes individuales y 300 hectáreas en propiedad común (1971:125). En los años 1980 la agricultura se amplió aún más, ver abajo.

394 En 1970 Bonnevier enumera las siguientes étnias: "scholotes" (chorotes); "matackos" ('weenhayek y wichí); "torbas" (tobas); youlobis (chulupi o nivaklé) y "tapie" (tapiete) (1971:129). Para datos de la agricultura, ver también Alvarsson et al 1993:16 s.

395 Llegaron por ejemplo Iris Lindberg, Elisabeth Hansson, Edith y Bengt Johansson, Birgitta Jorstad, Clary Ahlström, Daleth Gustafsson, Hans Ölund. También estaba Carl Eric Jonsson ahí. (Bonnevier 1971:125; Forsberg 2000:165–166).

396 Como se verá abajo, en 2002 se inauguró una escuela para los niños 'weenhayek de Puntana, llamada "La escuela de Olle" en memoria del misionero Olle Jonsson.

(Alvarsson 2002:22 ss.). Flood trabajó en varios lugares de Bolivia antes de volver al trabajo entre los indígenas 'weenhayek-wichí.



Foto 65. Gustaf, Märta y Martita Flood.

Sin embargo, cuando las compañeras Astrid Jansson y Elli Skogster-Jonsson se fueron a Suecia, y Olle Jonsson siguió a ellas después de unos meses, había solamente una soltera sueca en la misión entre los 'weenhayek de Bolivia, Greta Bladh.[397] Por eso, en 1949, Gustaf Flood y su esposa Märta, se mudaron a Villa Montes con sus hijos. Flood consiguió un lote al frente del área que Astrid Jansson había conseguido para los 'weenhayek, y edificó una casa ahí.

Luego prosiguió a edificar una iglesia en el lote de los 'weenhayek, probablemente en 1950. En cooperación con los militares de Villa Montes edificó 1951 una escuela de ladrillos que contenía dos aulas para alumnos 'weenhayek, ava-guaraníes y mestizos. Se emplearon dos profesoras locales de habla hispana para iniciar una educación más convencional entre los 'weenhayek.[398]

En la época de la pesca en 1951 y 1952 Flood persuadió a los 'weenhayek que le permitieran recolectar el dinero del pescado que vendían a los mestizos durante el invierno. En base a estos fondos Flood organizó la construcción de pequeñas casas al estilo mestizo, con columnas y tejas, para los 'weenhayek que habían contribuido lo suficiente. Estas casas daban al área un cierto estatus y los indígenas no podían ser ignoradas tan fácilmente como antes. Sin embargo, y en contra de los decretos de Flood, se ampliaron las casas y construyeron más y más chozas al estilo tradicional, y el asentamiento se convirtió cada vez más en un asentamiento indígena tradicional.

Con sus reglas y una cantidad de alambre, empero, Flood convirtió este campamento en una misión en el estilo clásico, cercada y cerrada. Los

397 Ver artículo en Evangelii Härold No 43, pp. 768–769, 1949.

398 La enseñanza de Astrid Jansson había sido de tipo informal y basada en otra lógica, más al estilo de las "escuelas populares" de Escandinavia.

habitantes fueron forzados a seguir una ética cristiana de los movimientos populares suecos con abstención de tabaco y alcohol. Si no obedecían fueron echados fuera del campamento. Flood vigilaba todo de su galería. Un indígena 'weenhayek comentó en los años 1970 que "Don Gustavo estaba ahí en su sillón con su bastón, vigilando todo. Si venía un borracho, Don Gustavo lo agarró en seguida..."[399]

Cuando Astrid Jansson volvió de Suecia se trasladó a Samayhuate para trabajar con los tapietes, concretizando los sueños o la visión de Olle Jonsson. Así también evitaba efectos de la discrepancia entre su ideología y la de Flood. Mientras Astrid representó una misión que partió de las necesidades de los indígenas, Flood representó una misión que tomó como objetivo general la integración de los indígenas en la sociedad boliviana o argentina. Los dos representaban ideologías fervientes — pero a la vez contradictorias. En faz de un conflicto duro, Astrid se retiró a Samayhuate.

En cuanto al trabajo misionero, Flood vio como su tarea principal trabajar entre los indígenas 'weenhayek. En la práctica no se preocupó por los mestizos de Villa Montes. Por eso hizo un acuerdo con los representantes de la iglesia 'Hermanos Libres' de que ellos iban a ocuparse del "centro" de Villa Montes, eso es donde vivían los criollos y los mestizos, mientras Gustaf se ocupó de los 'weenhayek de Villa Montes y a lo largo del Pilcomayo.

Por los contactos de Gustaf Flood, llegaron dos grupos de emigrantes suecos a Villa Montes, uno en 1955[400] y otro en 1956.[401] Llegaron para automantenerse, entre otras cosas de agricultura en una finca llamada "El Cinco" ya que estaba localizada a cinco kilómetros de la ciudad. Pero la inmigración fue mal organizada, "El Cinco" fue un desastre y casi todos se fueron a otras partes de Bolivia dentro de poco tiempo (Alvarsson 2002:127–170). Por eso, los únicos que tienen cierto interés en el presente contexto son los esposos Rudolf y Ingeborg Olsson y la soltera Iris Lindberg ya que llegaron a trabajar con los indígenas del Gran Chaco. Iris Lindberg primero trabajó con Astrid Jansson entre los tapietes de Samayhuate y luego se trasladó a Tartagal para trabajar entre los tobas, chorotes y 'weenhayek.

399 Comentario de un informante 'weenhayek en 1977.

400 El primer grupo (1955) consistió en Henny y David Franzén de Tranås, Paul y Elisabeth Källberg de Landsbro, Iris Lindberg de Hultagård, Erik y Nancy Byrén de Sävsjö, y los hijos de estas parejas; (todos residiendo en la provincia de Smalandia). Los únicos que no originaron de Smalandia fueron Ingeborg y Rudolf Olsson.

401 El segundo grupo (1956) consistió en Josef y Kristina Ekman, Ingrid y Ragnar Lindgren con cuatro hijos, y Algot y Vilma Englund.

Los esposos Olsson primero apoyaron a Astrid en Samayhuate — el lugar donde los tobas mataron a los alemanes cuatro decenios más antes (ver 12.7.), pero la situación ahí resultó más y más difícil, y los Olsson querían estar más cerca de los indígenas en Paraguay así que en 1957, ellos establecieron un trabajo entre los tapietes en Algodonal,[402] un lugar sólo 7 kilómetros de la frontera. Ahí edificaron una casa, una iglesia de adobe y enseñaron a los niños de leer y escribir. (Alvarsson 1981:23; 2002:173–180).

Märta y Gustaf Flood permanecieron en Villa Montes hasta su jubilación en 1964. Cuando se fueron a Suecia, llamaron a los esposos Olsson de reemplazarlos. A la vez se rompió el acuerdo con los hermanos libres y Erik y Nancy Byrén fundaron una obra evangélica entre los criollos y mestizos en el centro de Villa Montes.[403]



Foto 66. Misioneros suecos en Villa Montes en 1990. (Foto por el autor).

402 Como veremos, los esposos Olsson tuvieron que dejar el trabajo entre los tapietes para encargarse de la obra de la misión en Villa Montes en 1964. Ninguno les reemplazó. Quedaron en Villa Montes hasta el incio de los ños 1970 cuando se trasladaron a Tarija donde vivieron por el resto de su vida, excepto un corto período en Salta.

403 Para el resto de la historia de la Misión Sueca, ver Capítulo 15.

14.3. La Misión Emmanuel, 1932

La Misión Emmanuel[404] (en ingles: '*Emmanuel Mission*'[405]) fue una misión británica que empezó su obra enseñando a niños tobas en la capital de la provincia de Formosa, en 1932. Dos años más tarde, en 1934, se estableció una misión más convencional en El Espinillo, entre los tobas de la provincia del Chaco. Elmer Miller nos proporciona la siguiente cita sobre su inicio de B. Sockett:

> La misión había requerido un trozo de tierra dentro de la reserva indígena, donde los Tobas, a los que se proporcionan semillas, podrían ser alentados a plantar algodón, maíz y hortalizas, y permanecer así en contacto con el mensaje del evangelio durante todo el año. Anteriormente largas ausencias para participar en lejanas cosechas o en expediciones de caza habían sido la única respuesta a sus necesidades materiales. Algunos consiguieron vender algodón, pieles y plumas, pero recibían muy poco por ello, lo que se sumaba a los elevados precios pedidos por cualquier provisión que quisieran comprar; esto era característico de la conducta observada por aquellos con constantemente explotaban a los menospreciados indígenas. (B. Sockett, citado en Miller 1979:82).

Miller complementa la historia, clamando que la Misión Emmanuel "además de proveerlos de semillas, - - - transportaba el algodón de los indígenas hasta el pueblo más cercano, Castelli, donde se podía obtener un precio mejor" (ibid.). Además de esta ayuda socio-económica, edificaron una escuela y una clínica. En 1937 iniciaron otra obra en Laguna Blanca. También allí establecieron una iglesia, una escuela y una clínica (op. cit.:83).

Después de haber trabajado varios años entre los tobas, los misioneros de esta Misión recibieron la noticia de que las tierras que ocupaban habían sido reclamadas por la iglesia católica, y que los sacerdotes habían acusado a los misioneros ingleses de explotación de los tobas, basándose en lo que Miller llama: "mentiras y contradicciones" (ibid.) En 1949 los misioneros fueron expulsados de Espinillo y en 1951 de Laguna Blanca. Esto significó el fin oficial de la Misión Emmanuel.

---

404 El nombre Emanuel significa 'Dios con nosotros' (cf. Is. 7:14); corresponde a 'Manuel' en castellano cotidiano y 'Immanuel' en inglés.

405 Los misioneros fueron entrenados en el colegio "John D. Drysdale Emmanuel Bible and Missionary Training College" en Birkenhead, una ciudad cerca de Liverpool en Gran Bretaña.

Sin embargo, uno de sus misioneros, John Dring, se quedó en el Chaco y se unió con el norteamericano Fred Knight para establecer una misión de tipo pentecostal, Gracia y Gloria, e inició labor entre los tobas en 1943. (Ver 14.4.) Dring se quedó en esta área por lo menos unas tres décadas.

Aunque los tobas a gran medida abandonaron la Misión Emmanuel anterior a la expulsión de esa misión, Miller concluye que sería un error si se enfatizaría solamente el fracaso: "diversos Tobas de muchas comunidades chaqueñas visitaron El Espinillo, y varios líderes indígenas recibieron la preparación necesaria para fundar iglesias en otras comunidades tobas" (op. cit.:83).

14.4. La Misión Go Ye, 1936

Antes de 1936, el misionero John Lagar fundó *Go Ye*, una misión de tipo pentecostal entre los tobas de Resistencia, en la provincia del Chaco. En 1936 empezaron en Makallé, en 1943 en Las Palmas, en 1945 en Pampa del Indio y el mismos año en Margarita Belén. Todos estos lugares se encuentran en la provincia del Chaco.

En contraste a las otras misiones de este tiempo, más vindicadas al "Evangelio social" según el paradigma de misiones en Juan 15:15–17, la misión *Go Ye* ya en su nombre se identificó con el otro paradigma, el del discipulado según Mateo 28:18–20,[406] que más enfatiza el trabajo espiritual y a veces totalmente ignora el aspecto social.[407]

Miller concluye que el trabajo evangélico de Lagar, aunque sufría de un "desprecio por la cultura toba" (1976:86) fue "sin duda de enorme significación" (op. cit.:85) para lo que iba a ser el movimiento indígena pentecostal que presentamos abajo. Además nos proporciona un informe de Lagar de 1946 sobre los efectos del primer decenio de trabajo entre los tobas:

> En los cuatro años siguientes [después de 1941] Dios nos dio una cosecha de almas entre estos indios Tobas, y hoy día hay más de 10.000 que adoran a Dios vivo y no al sol y a la luna. Unos 3.600 de ellos han seguido al Señor en el bautismo y están tomando la Santa Comunión

406 En inglés esta cita (de Mateo 28:19) empieza con las palabras: "*Go ye therefore, and teach all nations...*"

407 Esta fue por muchos años la actitud de la misión pentecostal más grande del mundo, la *Assemblies of God* de Norteamérica.

> cada mes. Estos indios deben esperar de seis meses a un año antes de ser bautizados, a fin de probar su sinceridad y para mostrar el fruto de su renacimiento. (Lagar 1946:18–19 citado en Miller 1976:85).

En la cita podemos apreciar el tamaño de la influencia de la misión Go Ye. Además se puede notar el catecumenado riguroso que aplicó la misión a los neófitos. En contraste a otras iglesias enfatizando conversión y crecimiento de la congregación, Go Ye siguió una tradición bautista que no facilitó un crecimiento rápido sino fomentó estudios profundos de la Biblia.

Según Miller, esto resultó en que: "Muchos líderes tobas de iglesias independientes reconocen sus orígenes religiosos en Lagar. Además de lograr su conversión y bautismo, éste daba a los jóvenes indios clases de estudio de la Biblia." (1976:85).

Cuando murió Lagar en 1945,[408] fue reemplazado por Clifford Long, quien no sucedió en mantener la relación íntima con los indígenas. Después de un tiempo perdió casi todos los seguidores. Ellos siguieron a otras alternativas religiosas, más que todo pentecostales. Entonces Long continuó entre los criollos hispanohablantes. (Op. cit.:86; Forsberg 2000:161).

El líder toba, Pedro Martínez, y 35 otros caciques tobas, se reunieron con el misionero sueco Sture Andersson, quien muchas veces había visitado la obra, para que él siguiera en pos de Lagar. Estaban planificando una escuela bíblica para los tobas y un nuevo lazo entre los suecos y los tobas. Sin embargo, como veremos abajo, Martínez eligió otra afiliación y la cooperación se terminó. (Forsberg 200:161–163).

14.5. La Misión Gracia y Gloria, 1943

En 1935 el misionero británico John Henry Dring, de la Misión Emmanuel (ver arriba), fundó la Misión Gracia y Gloria en la provincia de Formosa, una misión de tipo pentecostal.[409] En conjunto con Fred Knight empezó en 1943 un trabajo entre los tobas en El Zapallar, en la provincia del Chaco. La idea de la misión fue, según Miller, de "hacer ciudadanos 'responsables' de los 'conversos' enseñandoles oficios y administración de finanzas." (Miller 1979:86–87).

---

408 Forsberg dice que Lagar "volvió a EEUU en 1945 y murió un corto tiempo después" (2000:161).

409 Fuente: (http://direcciones.amen-amen.net/?c=937, 1 de marzo de 2013.)

El mismo año, 1943, se extendió la misión entre los tobas también a Siete Árboles en la provincia del Chaco. El año siguiente incluyó también los lugares de Estanislao del Campo, la capital de Formosa, Laguna Mala e Ibarreta. Todos estos lugares se encuentran en la provinica de Formosa. (Op. cit.:87).

La obra sigue todavía en forma de la "Fundación Iglesia Evangélica Gracia Y Gloria" y también mantiene contacto con ciertas comunidades tobas. En los últimos tiempos los pastores argentinos Manuel de Jesús Rodas y el Nolberto Acosta han sido de gran importancia para mantener la idea original.[410] Fuente: (http://direcciones.amen-amen.net/?c=937, 1 de marzo de 2013.)

14.6. La Misión Menonita, 1943

Los obreros de la *Mennonite Board of Missions* ('La Junta Menonita de Misiones') con base en Elkhart, Indiana de EEUU, llegaron por primera vez a la Argentina en 1917. Sin embargo, la idea de iniciar un trabajo entre los indígenas del Gran Chaco, no nació hasta los años 1940.[411] En 1943, después de un reconocimiento "en busca de grupos no evangelizados" entre los indígenas del norte del país, se estableció la primera misión en Aguará, 24 kms hacia el norte del centro actual de Sáenz Peña, y al noreste de la ciudad de Resistencia. El misionero fundador fue J. W. Shank. Fue una misión bastante tradicional, muy parecida a la Misión Emmanuel en El Espinillo (Miller 1995:39).

Dentro de un mes de trabajo se construyó un edificio que podía funcionar tanto como iglesia como escuela. Algunos meses después se compró un terreno 30 kilómetros más hacia el sur y más cerca de la ciudad de Sáenz Peña. He aquí de formó una nueva colonia indígena que llegó a llamarse *Nam Cum*. Este lugar rápidamente se convirtió en el centro de la misión donde los menonitas tenía como objetivo de enfatizar la predicación, la enseñanza de la Biblia, servicio médico, enseñanza básica, y mejorar la

---

410 En 2013 la obra está establecida "en Villafañe, Col. El Alba, Col Sta. Marina, Estanislao Del Campo, V. Gral. Güemes, Col. Sarmiento, San Martín II, Gral. Belgrano, Misión Tacaaglé, Portón Negro, El Espinillo, Riacho He He, Laguna Blanca, Clorinda. En Formosa-capital funcionan un anexo en el Bº Fontana y la Iglesia central que esta ubicada en Av. 25 de Mayo Nº 562."

411 La primera rama de misiones llegó a llamarse "La misión de la Iglesia Evangélica Menonita Argentina (IEMA) — en contraste al 'Equipo Menonita en el Chaco'.

agricultura y el trabajo industrial.[412]

El mismo año se estableció una misión también en Tres Isletas, en Legua 15 y el año después, en 1944, también una en Legua 17. Estos tres lugares se ubicaron todos en la provincia del Chaco. En construcciones rústicas, edificadas por los tobas, ellos se reunían para cultos y luego llevaron a sus enfermos a ser tratados debajo de los árboles. Miller nos cuenta de la vida cotidiana misionera del primer tiempo en estos lugares:

> Además de las asambleas religiosas [los misioneros] establecieron un almacén, una escuela y una clínica. El almacén estaba pensado para enseñar a los Tobas los "hechos económicos de la vida". Se llevaban cuentas bancarias familiares, con el fin de inculcar el valor del ahorro. Esta práctica debió ser abandonada ya que los Tobas sistemáticamente se quejaban de ser engañados — insostenible acusación a ojos de los misioneros. En conexión con el manejo del almacén se daba instrucción sobre técnicas de cultivos, especialmente maíz, hortalizas y algodón, como asimismo sobre cría de pollos. La escuela comprendía clases regulares según los planes nacionales, con instrucción adicional para alfabetización de adultos. La clínica estaba regida por dos enfermeras diplomadas (hermanas) provenientes de Canadá. (Miller 1976: 84).

En esta cita se puede observar también algo de los malentendidos económicos entre los indígenas y los misioneros, probablemente debidos a la idea dominante de "retorno inmediato",[413] que han molestado a casi todas las misiones europeas o norteamericanas entre los indígenas del Gran Chaco.

Sin embargo el problema de la comprensión cultural se extendía mucho más allá de la economía. También había una falta de compatibilidad entre el cristianismo de los misioneros y la religión de los indígenas. Miller comparte sus reflexiones en la siguiente manera:

---

412 Según una enciclopedia menonita de 1953, el personal de la misión menonita durante sus primeros años incluyó las siguientes personas: Calvin y Frances Holderman, 1943–1946; Selena y J.W. Shank 1943–1950; John y Edith Tuck 1947–1949; Una Cressman 1948–1952; Samuel E. y Ella May Miller 1949–1952; Mabel Cressman 1950–1953; Albert y Lois Buckwalter, 1951–, y Juan y Maryann Litwiller 1953–. (Shank 1953). Cuando llegaron Elmer y Lois Miller en abril de 1959 solo permanecieron una famila y dos enfermeras solteras (Miller 1995:39) y la familia Buckwalter se había trasladado a Saenz Peña (op.cit.:40).

413 Esta idea fue discutida en la sección 1.4. en Vol. 1. La hipótesis se basa en que "sociedades encapsuladas" cambian su actitud a la reciprocidad y demandan un "retorno inmediato" en vez del "retorno retardado" de las sociedades más arcáicas.

> El singular fracaso de las misiones protestantes para lograr funcionar entre los Tobas de la manera originalmente prevista es de gran interés, sobre todo visto con la perspectiva del fracaso de las misiones católicas. Pero lo más llamativo es que, a pesar de la desintegración y finalmente el abandono de los lazos institucionales entre los Tobas y las diferentes misiones — Emmanuel, menonita, Go Ye, Rayos de Luz, Gracia y Gloria (persisten algunos lazos en Formosa, pero ninguno en Chaco) y, finalmente, la Iglesia de Dios Pentecostal—, las congregaciones en las comunidades tobas continuaron creciendo y prosperando bajo liderazgo aborigen. Estos líderes encendieron un movimiento religioso vital en el tiempo en que las misiones protestantes se estaban desintegrando. (Op. cit.:89).

Al resentimiento de los menonitas, había una serie de campañas pentecostales dirigidas a los tobas entre 1946 y 1956. La idea de la alcanzar a los tobas vino del líder Marcus Mazzucco, un pastor pentecostal que se había convertido con los suecos y que conocía bien la obra de los noruegos en Embarcación (ver 14.2.1.). En esta época (fines de los 1940), Mazzucco había incorporado su denominación con la norteamericana Iglesia de Dios, y había puesto a su hijo, Mario Mazzucco como líder de la región del norte del país.

Sin embargo, el autor de todo el proceso fue el cacique y líder toba, Pedro Martínez, de Pampa del Indio de la provincia del Chaco. Ahí había trabajado el misionero John Lagar casi hasta su muerte en 1945. Por la decepción con su reemplazante (ver arriba), Martínez tomó contacto con la Misión Sueca en 1946 para obtener ayuda, entre otras cosas con una escuela bíblica.

Sin embargo, Martínez, que también tenía ambiciones políticas, se fue a Buenos Aires con un grupo toba, para tomar contacto con el gobierno de Juan Domingo Perón. Él jugó bien sus cartas y la delegación toba una cordial recepción, artículos en la prensa, y promesas de derechos a sus tierras tradicionales. (Forsberg 2000:162). Así se convirtió "en el nexo principal entre los Tobas y el gobierno peronista", eso es una persona de suma importancia. (Miller 1979:88, 139).

Estando en Buenos Aires, Martínez tenía la recomendación del misionero Sture Andersson de ponerse en contacto con su colega, el sueco Nils-Erik Forsberg, pero en vez de eso se fue a la iglesia *La Isla Maciel*, y se encontró con Marcus Mazzucco, entonces la persona más importante de la Iglesia de Dios en la Argentina. (Forsberg 2000:162). Parece que Martínez y Mazzucco

llegaron a algún acuerdo que abrió el campo toba para la Iglesia de Dios.[414] Dentro de poco, el hijo del líder, Mario Mazzucco, efectuó la primera campaña evangelística entre los tobas. En la década que siguió, entre 1948 y 1958, los lazos entre los tobas y la Iglesia de Dios eran muy fuertes, pero con la muerte de Martínez esta conexión decayó. Miller concluye que: "Los contactos fueron poco frecuentes, y muchos Tobas creyeron que estaban siendo abandonados y olvidados. Como resultado, muchas congregaciones de comunidades tobas continuaron operando sobre una base informal e independiente." (Op. cit.:88–89). Sin embargo, la semilla pentecostal ya había sido plantada por Lagar y por las campañas de Mazzucco.

Entre los menonitas el fracaso misional y la nueva tendencia pentecostal causaron mucha consternación. El misionero Albert Buckwalter empezó a cuestionar toda la iniciativa menonita en las revistas a su disposición. Entre otras cosas sugirió una traducción del la Biblia al idioma toba y una reivindicación de la estrategia misionera. (Mast 1972:1).[415]

Esto resultó en un encargo a la pareja Maria Reyburn, antropóloga, y su esposo William David Reyburn, lingüísta, de asesorar el trabajo menonita entre los tobas y sugerir posibles cambios. La pareja Reyburn visitó la obra en el Chaco. William David hizo un análisis lingüístico y escribió una gramática preliminar. Maria hizo un estudio de campo de la cultura toba, y juntos produjeron un informe, *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretive Report* (1954)[416] que terminó en la historia misiológica. Las sugerencias quizás eran más influidas por la antropología que la misiología pero, por causa del enigma misionero que molestó a los misioneros activos, fue aceptado casi de inmediato.

La pareja Reyburn señaló a los misioneros que:

414 Según Miller obtuvo fichero de culto para su iglesia por medio de Mazzucco (1979:139) y es posible que Mazzucco consideró que el interés reciente en los indígenas tobas, manifestada en la cobertura en la prensa, podía promover su iglesia.

415 Una buena parte del relato de la "conversión" de los misioneros menonitas origina de la tesis para la licenciatura en misiología escrita por el misionero menonita Michael Mast (1972) en Fuller Theological Seminary en Pasadena, California, EE.UU. El capítulo 3 de su tesis, usada aquí, contiene mucha información sobre la historia de la evangelización de los tobas, la transformación de la misión menonita y la formación de la Iglesia Evangélica Unida hasta la fecha del escrito.

416 El informe tocó los siguientes temas: economía, organización social, control político, shamanes, enfermedades y muerte, cristianismo toba e integración cultural (Mast 1972:1).

> [E]l cristianismo toba de estilo pentecostal, con el cual ellos tenían poca simpatía, era válido enteramente por su esfuerzo misionero. Su éxito en alto grado, se debía al hecho de que la evangelización había llegado a ser íntegramente vinculada con la estructura social. El movimiento pentecostal no solo había llenado un vació cultural para los tobas a nivel religioso, sino que también había provisto nueva dignidad a sus lideres tobas, quienes lo respaldaban como una nueva solución a sus crecientes problemas sociales. (Mast 1972:2).

Algunos puntos de las recomendaciones fueron bastante controversiales, por ejemplo que los misioneros cambiaran su actitud hacia los caciquea y los chamanes y que aceptaran las expresiones tradicionales, como danzas o cantos tobas el culto evangélico (ibid.). Además negaron la importancia de una integración de los indígenas a la sociedad nacional, y el tránsito, casi forzado, de cazadores y recolectores a agricultores— un hecho aceptado casi como u decreto divino por la mayoría de los misioneros protestantes (ibid.).

Sin embargo, las nuevas recomendaciones animaron a los misioneros de seguir con algunas de sus actividades, especialmente tales relacionados con educación: entrenamiento de liderazgo, educación cristiana, traducción de la Biblia — pero que todas esta actividades se hicieron dentro del grupo toba, no fuera de su ambiente. (Op. cit.:3).

A la sorpresa de muchos misiólogos, los misioneros menonitas no rehusaron de todo estas recomendaciones radicales. En cambio, Mast habla de una "conversión" de ellos. Se convirtieron a un nuevo credo, de que la religiosidad toba fue una expresión legítima del cristianismo, tan valiosa como la que ellos mismos representaban; algo que muy pocas misiones hubieran hecho.

Muy pronto la misión decidió dejar casi todo el trabajo social, reducir el trabajo médico a un mínimo, y que los misioneros abandonaran la misión Nam Cum y se trasladasen a pueblos vecinos para no mantener la idea de un centro de ayuda o de una acumulación de bienes. En cambio los misioneros empezaron a hacer visitas repetidas a pueblos alejados y dedicarse al aprendizaje del idioma toba y a la traducción de la Biblia.[417] El

417 La decisión resultó en que Albert Buckwalter se dedicó a la traducción de la Biblia al idioma toba. En 1972 había traducido nueve libros del Nuevo Testamento y algunos selectos pasajes para ocasiones especiales y mas de 120 historias del Antiguo Testamento. El entero Nuevo Testamento se publicó en 1980. El trabajo de la traducción sigue en colaboración con la Sociedad Bíblica Argentina. Actualmente, un equipo de traductores toba continúa trabajando hacia la finalización del Antiguo Testamento en toba. La comisión bíblica toba

misionero menonita se redefinió como “un obrero fraternal itinerante”, “un visitante sirviendo como consejero cuando se lo pida” (Op. cit.:8). Una tarea principal llegó a ser el apoyo de los misioneros en la lucha de los indígenas para obtener “fichero de culto”, una legalización de su obra evangélica.

El cambio de estrategia no fue en vano para la intención básica de los misioneros. En 1957, tres años después de la decisión de alterar la estrategia misionera, el numero de congregaciones tobas se había triplicado. (Op. cit.:3). En 1.958 se realizaron dos reuniones para iniciar los tramites legales a fin de conseguir fichero de culto para una iglesia netamente toba. En las reuniones participaron representantes de 17 congregaciones con una suma de 800 miembros.[418]

En 1960 se fundó una denominación independiente toba. No se afilió con ningún movimiento pentecostal, ni lo admitió en su nombre, pero de hecho fue un fruto de las enseñanzas pentecostales de John Lagar y Mario Mazzucco. La iglesia llegó a llamarse *La Iglesia Evangélica Unida*, a veces abreviada a ‘IEU’, y fue constituida originalmente por 28 congregaciones. Después de cuatro años de lucha, en Pampa Aguará en 1962, se pudieron entregar los documentos finales a los respectivos lideres de las congregaciones. (Op. cit.:4).

La Iglesia Evangélica Unida tuvo un período de rápido crecimiento entre 1961 y 1966, especialmente en la provincia de Formosa y entre el grupo étnico toba. Sin embargo, en un análisis del movimiento en 1971, se encontraron no solamente 2.000 tobas, sino también 380 miembros pilagá, 170 miembros mocoví y 100 blancos. (Op. cit.:7). Luego se ha extendido también entre los wichí. (Ver el próximo capítulo). En 2012 se calculó que la IEU contaba con unas 300 congregaciones indígenas.

Uno que llegó a ser uno de los líderes más importantes de la Iglesia Evangélica Unida fue Aurelio López, quien había vivido en Pampa del Indio igual que su predecesor Pedro Martínez. Ahí había escuchado el evangelio por medio de un tal Juan Fernández, de la misión Emmanuel. López se trasladó a Resistencia, donde se sanó de una enfermedad y se salvó bajo el ministerio de John Lagar. Luego volvió a Pampa del Indio y empezó una congregación independiente. En el transcurso del tiempo, llegó a ser “un líder carismático que cautivó el interés de su gente” y el líder máximo de la

---

completó una revisión de la versión anterior del Nuevo Testamento, a principios de 2010. También se publicó una guía del estudio del Nuevo Testamento el mismo año.

418 Cuando los líderes descubrieron que el fichero de culto no iba a resultar en beneficios económicos, algunos se retiraron del proceso. (Mast 1972:6).

Iglesia Evangélica Unida. (Op. cit.:4).

Uno que ha estudiado el rol de la iglesia IEU entre los tobas es el antropólogo Elmer Miller quien llegó como misionero menonita al Gran Chaco en 1959.[419] En varias publicaciones (notablemente 1979 y 1995), Miller ha analizado la función del movimiento indígena cristiano, empezando con su tesis doctoral:

> En mi tesis doctoral - - - traté de demostrar cómo el *culto* pentecostal sirvió para revitalizar la cultura tradicional toba arraigada en caza y recolección, dándole posibilidad de persistir hasta en el medio de interacciones crecientes, por medio del trabajo asalariado, con la sociedad argentina en general. (1995:36).[420]

El tema de "revitalización" recurre varias veces en lo que ha escrito Miller. Concluye que "Aquí, por lo menos, la iglesia recientemente organizada representa acción social y revolución" (op. cit.:50).[421] Además usa la Iglesia Evangélica Unida como un ejemplo de un verdadero "crecimiento de una iglesia indígena" (op.cit.:39).[422]

---

419 Durante esta época, Miller se encuentra con Palavecino (ver 13.11 arriba) y llega a ser una fuente principal sobre los tobas para el antropólogo argentino (Miller 1995:105).

420 El texto original en inglés dice: "My doctoral dissertation - - - sought to demonstrate how the Pentecostalistic *culto* (worship service) served to revitalize traditional Toba culture rooted in foraging, enabling it to persist even in the midst of increasing interactions through waged labor with the broader Argentine society." (1995:36).

421 El texto original en inglés dice: "Here, at least, the recentely organized church represents social action and revolution" (Miller 1995:50).

422 El texto original en inglés dice: "indigenous church growth" (Miller 1995:39).

Capítulo 15

Historia reciente, a partir de 1970

En este capítulo se enumerará los acontecimientos más importantes en el Gran Chaco a partir de 1970, en la mayoría de los casos desde una perspectiva 'weenhayek. Por eso, seguramente habrán incidentes de magnitud para otros pueblos indígenas del Gran Chaco que no se representan en estas páginas.

Trasfondo histórico

En los años cincuenta, la colonización del noroeste del Gran Chaco fue acelerada por la terminación del ferrocarril boliviano-argentino. Ahora el transporte al interior de Bolivia y en el norte de Argentina se vio notablemente facilitada. También significó un menor aislamiento y una mayor seguridad para la gente del campo. Para los ava-guaraníes el ferrocarril se convirtió en una vertiente. Para los que vivían a lo largo de la vía férrea, o bien se trasladaron allí, significó una rápida integración a la economía nacional. Para quienes vivían lejos del ferrocarril, o bien se trasladaron lejos de él, significó mayor olvido.

Casi simultáneamente las últimas partes del Chaco Central se repartieron entre los colonos. En muchos casos los indígenas se quedaron sin su parte. El gobierno argentino había separado ciertas "colonias" (una especie de reservaciones), como la "Nalpapí" para los mocoví y vilela, "Bartolomé de las Casas" para los tobas y los pilagá, "Francisco Javier Muñiz" y "Florentino Ameghino" para los pilagá (Métraux 1946:205).

A la vez lucharon las misiones evangélicas para conseguir derechos legales a su territorio para los indígenas. La Iniciativa Cristiana[423] consiguió parcelas de tierra entre los ríos Bermejo y Pilcomayo. La Sueca pudieron salvar algunas áreas para los pueblos 'weenhayek y wichí a lo largo del Pilcomayo y en Tartagal.

423 Perteneciente a la South American Missionary Society, ver 14.1. arriba.

La Reforma Agraria de Bolivia en 1953 fue diseñada con el propósito de dar a todos los ciudadanos los derechos legales sobre la tierra que trabajaban. Sin embargo, como otras veces en la historia, los indígenas del Chaco no estuvieron entre los beneficiados. De acuerdo con los autores de la reforma, los 'weenhayek, tapiete y ava-guaraníes no vivían en un "sistema feudal" sino que eran considerados "ciudadanos libres", y por lo tanto, no necesitaban derechos especiales sobre la tierra.[424] Las autoridades locales habían entregado la mayoría de su territorio tradicional a los mestizos. En la región del Alto Pilcomayo, incluso terminó en el establecimiento de hacendados donde antes no habían estado.

En los años cincuenta miles de 'weenhayek, wichí, ava-guaraníes y quechuas todavía continuaban migrando a los ingenios azucareros del norte de Argentina. Para ellos, ésta era la única forma de obtener artículos occidentales. Sin embargo, su estadía en los ingenios azucareros también significó una casi completa exposición a las fuerzas aculturadoras de la sociedad argentina. De esta manera, muchos de los objetos, usos y conceptos introducidos en la cultura 'weenhayek provienen de estos ingenios.

En 1964 el ingenio azucarero de "El Tabacal" fue mecanizado, y enseguida le siguieron otros. Como consecuencia de esta mecanización, de un momento a otro casi todos los 'weenhayek se vieron fuera del trabajo temporal en los ingenios, y tuvieron que volver a la horticultura y la silvicultura para poder obtener el dinero necesario para comprar productos occidentales (Fock 1966/67).

A principios de los años sesenta un experimento de pesca condujo a una sorprendente transformación de la economía 'weenhayek. Un misionero sueco, que no estaba involucrado directamente en el trabajo misionero con los indígenas, trajo una jábega de la costa oeste de Suecia e intentó pescar con ella junto con los 'weenhayek (ver 6.4.4. para más detalles). Pronto adoptaron la idea de pescar con jábega y empezaron a manufacturar sus propias redes. De este modo el comercio con los mestizos aumentó, y la pesca de los 'weenhayek repentinamente se convirtió en la base de una creciente industria pesquera en Villa Montes.

Esto significó una reactivación económica para todo el pueblo (ver más arriba) y los 'weenhayek mejoraron tanto su economía como su estatus.[425]

424 Entrevista 2 con Humberto Vázquez (1992).

425 Nordenskiöld esboza la siguiente jerarquía de estatus en el norte del Chaco alrededor de 1900: blancos (posición más alta) — mestizos — ava — tapiete/toba — mataco/chorote/chulupi — tsirakua (posición más baja) (1910:13, 127, 131, 135, 155, 173, 214, 281, 288, 298).

De un día para el otro tenían dinero y se habían convertido en un interesante grupo al que apuntaba el comercio de los mestizos. También incrementaban su consumo de productos occidentales, pero no mostraban tendencias hacia la acumulación monetaria. En los años ochenta es evidente que la cantidad de pescado en el Pilcomayo fue disminuyendo paulatinamente, quizás a causa de una sobreexplotación de los recursos ictiológicos del río.

A mediados de los años sesenta la comercialización del pescado y las artesanías entre los 'weenhayek del norte del Pilcomayo se convirtieron en nuevas formas de ingreso monetario, pero también tuvieron como resultado una interacción más cercana con la población mestiza. Estas actividades dieron a los pueblos matacos, tanto en Bolivia como en Argentina, la posibilidad de permanecer en sus asentamientos tradicionales y aumentar sus ingresos y posición, mientras que otros grupos indígenas, entre ellos los avas, tuvieron que trasladarse a los pueblos y ciudades mestizas para encontrar trabajo.

1971, Publicación de porciones del Antiguo Testamento en wichí

En 1971 la Sociedad Bíblica Argentina publicó *El Antiguo Testamento Seleccionado: Presentando la historia y la doctrina del pueblo de Israel.* Fue el resultado del trabajo lingüístico de la Misión anglicana una vez iniciada por Richard J. Hunt. El libro que se rotuló "Traducido al idioma de los Matacos" contenía 272 páginas y, como indica el título, fue una selección de textos del original.[426]

La selección provoca una serie de enigmas: Se excluían los libros de Crónicas, Eclesiastés, Cantares, Lamentaciones, Joel, Abdías, Nahum, Habacuc, y Sofonías. Además faltaban muchos capítulos en varios libros, por ejemplo capítulo 10 en Génesis ("Los descendientes de los hijos de Noé") y capítulo 14 en el mismo libro ("Abram liberta a Lot" y "Melquisedec bendice a Abram"). El Antiguo Testamento fue reducido de aproximadamente 900

Un siglo después, alrededor de 2000, la situación había cambiado bastante y varios grupos habían desaparecido, con lo cual la nueva jerarquía de estatus fue la siguiente: blancos — mestizos — 'weenhayek — ava — tapiete y ayoreo ('tsirakua'). La última categoría social se la consideró la de las "ovejas negras" porque el estatus de los miembros que componen los tres grupos es incierto al no encontrarse integrados en la sociedad nacional. Después de la comercialización de la pesca en los años 1960, los 'weenhayek han sobrepasado a los empobrecidos avas y quizás también a un gran número de mestizos pobres.

426 Sociedad Bíblica Argentina 1971. Ver también Grimes 1988:83.

páginas[427] a menos de la tercera parte.

Aunque se puede discutir las razones de excluir ciertas partes y retener otras, el fenómeno de tener porciones publicadas en wichí representó un hecho histórico. Fue la primera vez que una buena porción del Antiguo Testamento fue publicado en un idioma originario de la Argentina.

1971, El avivamiento pentecostal

En los relatos de la historia de las religiones y la religio-geografía del Gran Chaco expuestos arriba, hemos podido observar un acercamiento paulatino entre las religiones amerindias y el cristianismo, pero avanzando intermitentemente por medio de erupciones de una espiritualidad especial y cada vez nueva; en el lenguaje evangélico "avivamientos". Hemos notado el avivamiento del área entre el Pilcomayo y Embarcación, entre 1935 y 1936, bajo el liderazgo de Berger Johnsen; mayormente entre los 'weenhayek y los wichí. Luego hemos notado las conversiones en masa bajo la influencia de John Lagar en 1941 y 1945 entre los tobas, y las campañas de mucha influencia de Mario Mazzucco entre los tobas y pilagá desde 1948 hasta 1958. Por supuesto que habían más erupciones, aunque de menor escala.

Por medio de rumores, contactos, visitas y traslados había conocimiento de estos avivamientos en todo el área, pero el carácter de la espiritualidad resultó en que, una vez iniciada, se distribuyó por medio de contactos directos, por "obreros" o "evangelistas" que se fueron de asentamiento a asentamiento.

En luz de esta información podemos constatar que hasta 1970 no había habido un mayor "avivamiento" indígena entre los 'weenhayek y los tapietes desde Tartagal y hacia el norte, aunque había habido — o posiblemente justo porque había habido — una presencia misionera constante por muchos años.

En 1969 había una campaña breve con la familia del conocido evangelista sueco Georg Johansson en Tartagal y en Villa Montes.[428] Los indígenas fueron expuestos a un entusiasmo no tan común entre los misioneros que estaban entrando en un conflicto grave (Forsberg 2000:167). Como resultado varios misioneros abandonaron el trabajo.

Por el conflicto, y por otras razones prácticas, habían muchos cambios en el trabajo de la Misión Sueca tanto en Tartagal como en Villa Montes en

427 El Antiguo Testamento Reina/Valera en la edición de Sociedad Bíblica de España (1988) abarca 872 páginas.

428 Información de David Johansson, hijo de Georg Johansson. Entrevista 6.

el año 1970. Los nuevos misioneros Bengt y Edith Johansson habían dejado su trabajo en Tartagal. Olle y Annie Jonsson ya estaban en Suecia. Astrid Jansson se había trasladado definitivamente a su patria. La pareja Olsson, hasta esa fecha encargada del trabajo en Villa Montes se mudó a Tarija y la familia Byrén se fue a Entre Ríos.[429]

Solamente un par de solteras, Iris Lindberg y Birgitta Jorstad, estaban encargadas en Tartagal y un electricista sueco, Hans Ölund, fue el único extranjero en la misión para los 'weenhayek en Villa Montes. Había un sentido de abandono y tristeza entre los indígenas. ¿Qué iba a pasar?

En este vacío de misioneros, eso es sin la vigilancia y el control nítido de los suecos en las reuniones, se inició poco a poco un avivamiento sin par a lo largo del Pilcomayo. Puede ser que se plantó una semilla en las reuniones de reconciliación entre los misioneros en 1969 cuando los indígenas por primera vez pudieron ver a un sueco humillarse delante de otro.

No sabemos con exactitud donde se inició el avivamiento, pero el primer informe escrito relata de Tartagal que: "Una mujer, una de los primeros que volvieron, participó en una reunión y pidió perdón, y inmediatamente después experimentó su bautismo en el Espíritu Santo! En algunos meses se bautizaron más de 200 indígenas, y centenares de los ya salvados también han experimentado su bautismo en el Espíritu Santo"[430] (*Dagen* 6 de octubre de 1970).

También entre los indígenas de Villa Montes estalló el avivamiento. Los informes son vagos ya que no habían "corresponsales" suecos presentes. Pero en marzo de 1971, cuando el movimiento todavía estaba en pleno auge, llegaron los esposos Birgitta y Börje Green a ayudar a Hans Ölund. Y Birgitta recuerda bien el primer tiempo:

> –Habían cultos todos los días! En la iglesia de Villa Montes lloraron, oraron y cantaron en voz alta. Las canciones eran de tipo tradicional, con mucho ritmo. Después del culto "oficial" podíamos escuchar como se fueron de casa en casa, orando por los enfermos y alabando a Dios en los hogares. Pocas veces estaba el campamento en silencio de noche. Era

429 La familia Byrén se dedicó al trabajo entre los mestizos de Villa Montes y buscaban un nuevo lugar de menos calor. En 1973 establecieron contactos con gente en Entre Ríos y en 1974 ya se habían mudado ahí. Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

430 El texto original en sueco dice: "En kvinna, en av de första som kom tillbaka, var med i ett möte och bad om förlåtelse, och omedelbart därefter fick hon uppleva sitt andedop!" På några få månader döptes över 200 indianer, "och hundratals av de frälsta indianerna har också blivit andedöpta." (*Dagen* 6 de octubre de 1970).

como un avivamiento continuo.[431]

Los 'weenhayek contaban de señales en el cielo, de enfermos sanados y de vidas cambiadas. Cantidades de indígenas experimentaron un bautismo en el Espírtu Santo y hablaron en lenguas. Cuando antes había habido unos pocos asistentes en las aldeas a lo largo del Pilcomayo, ahora casi todos los habitantes participaban en los cultos. Dentro de poco una vasta mayoría de los 'weenhayek, tanto en Bolivia como en la Argentina, se profesaron ser pentecostales.[432]

La vida espiritual de los indígenas cambió notablemente. Antes, la mayor expresión de la influencia misionera había sido los cultos públicos, el domingo por la mañana. Estar presente allá significó reforzadas relaciones con el misionero, o como fue llamado en Villa Montes: "El pastor". Cuando vinieron los jovenes Green, siguieron en pos del predecesor "Don Gustavo" [Flood] y mantuvieron los cultos los domingos y algunas noches específicas. Después "cerraron las puertas de la iglesia y despacharon a los asistentes." Pero el resultado no fue lo esperado. "Los indígenas solamente se fueron a las casas para cantar, orar y clamar a Dios".[433] Es posible que la forma de culto que aún hoy día existe entre los 'weenhayek recibió varias características durante este período.[434]

1971, La lucha contra el sífilis

Cuando llegaron los misioneros Börje y Birgitta Green a Villa Montes, no solo encontraron un avivamiento espiritual, sino los restos de una epidemia de sífilis. La enfermedad originó en la situación durante la Guerra del Chaco 35 años más antes, cuando soldados estacionados en Villa Montes habían abusado a jóvenes 'weenhayek. Después la enfermedad se había difundido entre los 'weenhayek y causado mucho sufrimiento.

Birgitta Green se preocupó en combatir la peste con inyecciones de antibióticos, inspirada por su precursora, la misionera Nancy Byrén. El pastor 'weenhayek, Ignacio Noolnejen Pérez, quien también trabajaba como enfermero auxiliar, se activaba en la campaña para erradicar la

---

431 Birgitta Green, Entrevista 5, Villa Montes 11 de noviembre de 2012.

432 En una estimación a fines de 1975, unos 85% de los adultos 'weenhayek en Bolivia formaban parte de la congregación pentecostal que tenía su centro en Villa Montes.

433 Información de Entrevista 3, con Birgitta Green, y Entrevista 4, con Börje Green, el 26 de junio de 1995.

434 Para la ontología y espiritualidad de este movimiento ver Vol. 10.

enfermedad.[435] Esta campaña terminó con el sífilis en el campamento de Villa Montes.

1972, Inauguración de una iglesia en Hoo'o'yo

En diciembre de 1972, los nuevos misioneros en Villa Montes, Lennart y Miriam Edén, visitaron *Hoo'o'yo'* (Algarrobal) para inaugurar una iglesia 'weenhayek allá. Esta iglesia fue un efecto concreto del avivamiento que había pasado por el pueblo un par de años antes. El edifico consistió en un armazón de horcones grandes y troncos gruesos, enlazados por palos y cubiertos de ramas y gajos. Finalmente habían añadido una capa de barro y paredes semi-cubiertas de bahareque.

Inauguraron el edificio tradicional con un culto pentecostal y celebraron la Santa Cena. El camión de la Misión de Villa Montes funcionó como medio de transporte para los misioneros y los visitantes de ahí.[436]

1973, La revista Scripta Ethnologica

En Buenos Aires se inició en 1973 una publicación que iba a ser de mucha importancia para el estudio de los grupos étnicos del Gran Chaco: *Scripta Ethnologica*. Fue publicado por el Centro Argentino de Etnología Americana, CAEA, con financiamiento de CONICET. La revista contiene mucho más que artículos sobre los indígenas chaqueños, pero en los años 1970 constituye la fuente más importante de informes de investigación del área, particularmente por antropólogos argentinos. (Ver 13.15. arriba para colaboradores).

1973, "Amnestía" para los indígenas de Salta

En 1973 declararon las autoridades locales de la provincia de Salta una "amnestía" para todos los indígenas que no tenían carnet de identidad. Así podían conseguir documentos de identidad sin pagar multas. Esta amnestía fue en parte un resultado de la presión ejercida por los misioneros Olle Jonsson y Per Pedersen en esta provincia. (Alvarsson et al. 1993:52).

1974, Inundación en Capirendita

En abril de 1974 cayeron lluvias sorprendentemente fuertes sobre las montañas alrededor de Villa Montes y los pueblos vecinos. En las colinas cerca del pueblo *'Iilakyat* (Capirendita), hacia el sureste, la cantidad de lluvia

---

435 Entrevista 5.

436 Carta de Lennart Edén a Helge y Astrid Edén, Tranås, mandada de Villa Montes en enero de 1973.



Foto 67. Bienvenida por los 'weenhayek a Lennart Edén en 1972. Por la ocasión se han puesto ropa tradicional. (Foto por Birgitta Green).

fue enorme. El lugar donde se habían reunido los 'weenhayek para estar cerca de la "hermana Astrid" no había sido un asentamiento antiguo, sino un lugar que nunca había sido probado en todos tipos de cambios temporales. Esta noche se demostró que el lugar abierto fue un madrejón, un cauce temporal, para aguas de las colinas. De repente vino una ola enorme y anegó todo el asentamiento. Casas, herramientas, personas, animales domésticos — todos fueron arrebatados. De la casa de adobe de la hermana Astrid quedó solamente un cuarto.

Como por medio de un milagro no murió ninguno, pero todos los habitantes perdieron todo lo que tenían. Los misioneros en Villa Montes, Lennart y Miriam Edén reunieron lo que disponían de frazadas, ropa y alimentos. Contactaron a Suecia y recibieron promesas de fondos para la reconstrucción del pueblo de la agencia de ayuda social "Tío Erik" (sueco: "Erikshjälpen"). Además llamaron a una pareja misionera, recién llegada a Cochabamba, Signe y Ingmar Bergfors a que viniesen a encargarse de la reconstrucción.[437]

---

437 Los esposos Bergfors se quedaron tres períodos de trabajo, de aproximadamente tres años, en el pueblo de Capirendita. Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

Se trasladó el asentamiento a una área más segura y se concretizó un proyecto de viviendas de adobe, financiadas por la fundación "Tío Erik". El proyecto resultó en más de 100 nuevas viviendas.

1975, Muere Eva Karlsson

En el incio de 1975 llegó una joven misionera, Eva Karlsson, a Villa Montes para trabajar en la educación preescolar. No había estado ni siquiera un año cuando murió en un accidente el 29 de septiembre de 1975.

> No sé si han escuchado del trágico accidente (---) que acabó con la vida de nuestra compañera y hermana Eva. Ocurrió el 29 de septiembre. Ella estaba en camino (---) de Villa Montes hacia la frontera argentina. Se fue en la plataforma de un Chevrolet Pick Up. Probablemente debido a la alta velocidad, el coche se volcó en una curva y ella fue echada del coche y resultó gravemente herida. Pocas horas después murió. Este incidente fue un golpe duro para todos nosotros.[438]

Cuando ocurrió el accidente se lastimaron dos pasajeros, un boliviano y Eva Karlsson. La camioneta cayó sobre la pierna de Karlsson y se aplastó una de sus piernas. Otro carro la llevó a la frontera, y hubeira podido ser salva con atención médica en Pocitos, en el lado argentino. Pero el jefe de la estación fronteriza estaba en la fiesta y había cerrado la frontera por el resto del día. Eva Karlsson murió frente al portón cerrado.

Muchos ya habían llegado a conocer a la nueva soltera de la Misión y la muerte causó mucha tristeza. El cortejo fúnebre llegó a ser muy largo. Fue enterrada al lado de la hija de los Flood, Marta, que había muerto en Villa Montes un par de decenios antes.

1975, Un proyecto escolar en Villa Montes

Lennart Edén había llegado a Villa Montes con su familia[439] en septiembre de 1972. En 1975 aceptó una oferta de las autoridades locales de responsabilizarse

---

438 El texto original en sueco dice: "Vet inte om Ni fått veta om den tragiska olyckan (---) som ändade vår kamrat och syster Evas liv. Det hände den 29 september . Hon var på väg (---) ifrån Villa Montes ner till den argentinska gränsen. Hon åkte på flaket, det var en Chevrolet Pick Up. Troligen på grund av för hög fart slog bilen runt i en kurva och hon kastades av bilen och skadades allvarligt. Några timmar efteråt dog hon. Denna händelse kom som ett slag för oss alla" Carta de Lennart Edén a Jan-Åke Alvarsson, el 21 de octubre de 1975.

439 La esposa de Lennart se llamó Miriam y los hijos Samuel, Torbjörn, Henrik y Christina. Más después se añadió Anna-Karin.

por la escuela edificada en 1951 en el campamento 'weenhayek de Villa Montes, y las dos profesoras correspondientes. Todos estaban de acuerdo de que la escuela no funcionaba bien, aunque las explicaciones por eso variaban, y Lennart, como el nuevo 'pastor' sintió la responsabilidad.

Para solucionar el problema escribió una carta al profesor sueco que estaba contratado para asumir un cargo en la Escuela Sueca en Cochabamba, Jan-Åke Alvarsson,[440] y sugirió que viniera para ser el supervisor del trabajo escolar entre los indígenas. Sus argumentos principales se basaban en los "prejuicios de los profesores" que, entre otros aspectos, consistió en que consideraban que los niños 'weenhayek eran "estúpidos". Además añadió que le pareció "muy probable" de que recibieran "sostén para un voluntario de Cuerpo de Paz" de ASDI.[441] En la misma carta sugirió que su esposa, Solveig Alvarsson, se encargase del trabajo de salud entre los 'weenhayek de Bolivia. Después de un tiempo de reflexión los esposos respondieron afirmativamente y llegaron a Villa Montes el 6 de febrero de 1976.

Mientras el subsidio para dos voluntarios de ASDI resultó sin demora, un apoyo financiero para nuevos locales escolares requirió mucho trabajo y varios documentos complementarios. Por eso no resultó en 1975 como había pensado Edén, sino que recién el 1 de noviembre de 1976, en conexión con la visita del presidente de la PMU, Åke Boberg, se recibió una promesa preliminar. En enero 1977 estaba la primera casa de profesores y el 1º de mayo del mismo año llegó la decisión de ASDI de que había aprobado el proyecto. En el transcurso de ese año se inició la edificación, primero de aulas escolares en Villa Montes y luego en Capirendita. Así se construyó la base física del proyecto escolar planificado.

1976, Un idioma escrito para los 'weenhayek

Cuando llegó Alvarsson al Gran Chaco en 1976 solamente pudo constatar que Edén había tenido razón en cuanto a la situación en la escuela. La enseñanza se la efectuaba en un idioma equivocado y por personas ajenas, ya que mestizos hispanohablantes enseñaban a niños 'weenhayek que no sabían castellano. La diferencia cultural también resultó en una discriminación terrible ya que los menores de la cultura 'weenhayek eran castigados, vez tras vez, por no entender lo que decía el profesor.

440 Para evitar demasiado subjetividad, escribo de mi mismo en tercera persona y uso solamente citas concerniente a mi trabajo publicadas por otras personas.

441 Carta de Lennart Edén a Jan-Åke Alvarsson, Kramfors, mandada de Villa Montes el 17 de febrero de 1975.

Alvarsson pronto realizó que la única manera de cambiar la situación sería de trabajar en la lengua vernácula. Por eso empezó a complementar sus tareas en las escuelas con un trabajo lingüístico. A base de la gramática de Richard J. Hunt (1940), escrita en 1927, empezó a aprender el idioma en cooperación con el enfermero auxiliar de la Misión Sueca, Ignacio Noolnejen Pérez.[442] En seguida hizo dos observaciones: en el medio siglo que había pasado, la lingüística había desarrollado bastante, y además, el análisis del idioma, o no concordó con la realidad ‘weenhayek, o era deficiente. Por eso inició un trabajo de un nuevo alfabeto, así representando doce nuevos fonemas, anteriormente no escritos.[443]

Incidentalmente pasó una delegación de reconocimiento lingüístico de la organización Wycliffe por Villa Montes en 1976. Fue un pequeño grupo encabezado por el lingüista Willis Ott, viajando por el norte de Argentina y el sureste de Bolivia. Tenían una historia de muchos trabajos lingüísticos de los pueblos del norte de Bolivia. Pero cuando Alvarsson les pidió que organizaran un trabajo lingüístico también entre los ‘weenhayek niegan. En cambio animó a él de seguir lo que ya había empezado y prometió ponerlo en contacto con sus colegas en el norte de Bolivia. En un artículo sobre el trabajo entre los ‘weenhayek clamó Ott que fue “muy impresionado por el trabajo lingüístico de Jan-Åke Alvarsson”. Siguió constatando que “El éxito de su programa, depende de si la gente cambia radicalmente en lo espiritual, lo mental y lo social. Y ese cambio sólo puede realizarse si hay una transferencia eficaz del evangelio y las otras ideas nuevas. Y hay evidencia de que esto sólo puede hacerse usando el idioma propio de la gente”.[444]

---

442 El trabajo lingüístico se inició el 23 de febrero de 1976.

443 Ejemplos de estos sonidos, todos presentados en Alvarsson 1979: la ‘l’ sorda (que Hunt escribió ‘th’), como en *hulh*; la ‘n’ (sorda), como en *hnus*; la ‘kh’ (aspirada) como en *khaye*; la ‘p’’ (implosiva) como en *p’ohi*; la ‘ph’ (aspirada) como en *phutyen*; la ‘q’ (postvelar) como en *qajhnat*; la ‘q’’ (postvelar glotalizada), como en *q’alas*; la ‘qh’ (postvelar aspirada) como en *qha*, la ‘t’’ (implosiva), como en *t’at*; la ‘th’ (aspirada), como en *thalakw*; la ‘tsh’ (africada), como en *tshan*; la ‘y’ sorda, como en *‘iyhat*. La forma de escribir la ‘l’ sorda fue una imitación del alfabeto internacional que lo escribe ‘ɫ’. En el transcurso del tiempo esta letra fue reemplazada por ‘lh’, en analogía con las otras consonantes sordas. Las dos variantes de ‘a’ no fueron marcadas pero analizadas, p.e.j la distinción fonemática entre ‘a’ en *ɫlay*, y la ‘a’ abierta en *ɫläy* (color) (op. cit.:75). Varios de estos fonemas, pero no todos, fueron subsecuentemente adaptados en la escritura wichí de los anglicanos.

444 El texto original en sueco dice que Ott fue: “mycket imponerad över Jan-Åke Alvarssons språkarbete”; y “framgången för ert program här beror på om folket förändras drastiskt andligt, psykiskt och socialt”; y “Den förändringen kan bara äga rum om det blir en effektiv

En 1979 este trabajo lingüístico resultó en la publicación de un manual del idioma ‘weenhayek (Alvarsson 1979) con textos de aprendizaje, un alfabeto, una gramática y un vocabulario de 5.000 palabras.[445]

Alvarsson viajó dos veces al centro de Wycliffe en el norte de Bolivia, Tumi Chucua, para recibir la asistencia prometida por Ott. En el segundo viaje, en 1978, estuvieron también Ignacio Noolnejen Pérez y un colega sueco de Cochabamba, Kenneth Claesson. El último iba a ser de suma importancia para el trabajo lingüístico siguiente.

1976, La cooperativa de pesca

El 8 de mayo de 1976 se hizo la primera reunión entre los misioneros suecos de Villa Montes y Capirendita y los lideres ‘weenhayek, en el pueblo de Capirendita, para planificar un proyecto de una cooperativa de pesca. Se había notado que los pescadores ‘weenhayek ganaban y gastaban bastante dinero durante la época de la pesca, de mayo a septiembre,[446] pero que no quedaba nada de esos recursos en los meses de pocos recursos del bosque, p.ej. en marzo (cf. Fock 1982:11). Por eso había una sugerencia que los pescadores se organizaran en una cooperativa que podía nivelar las entradas y salidas económicas y distribuirlo sobre todo el año.

Después siguieron una serie de reuniones, entre ellas una con un abogado de Cochabamba, Laura Calvimontes, quien explicó las ventajas y desventajas de las formas legales. A fines de la temporada de pesca de 1976, la cooperativa empezó a funcionar. Dos personas de empuje fueron José Paajayis López e Ingmar Bergfors. Los camiones de la cooperativa llevaron miles de pescados a las ciudades grandes de Bolivia: Santa Cruz, Cochabamba y alguna vez hasta La Paz.[447] Entraron considerables montos de dinero.

Sin embargo, la idea de una cooperativa no fue fructífera entre los ‘weenhayek. El concepto de dinero como un tipo de alimento fresco que se debe consumir de inmediato, complicaciones de reglas de reciprocidad, y sospechas de deshonestidad, todo colaboró para poner un fin a la idea de tal empresa. En 1979, después de tres años de lucha, se clausuró la cooperativa

---

överföring av evangelium och de andra nya idéerna. Och det finns bevis för att sådant bara kan ske på folkets eget språk”. *Evangelii Härold*, No 7, pp. 10, 1978.

445 El diccionario contiene más de 2.200 palabras de castellano–‘weenhayek y mas de 2.800 palabras de ‘weenhayek–castellano. (Alvarsson 1979:133–191).

446 Ver Vol. 1, pp. 149–166.

447 Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

entre los ‘weenhayek y se repartió el dinero restante entre los equipos de pesca.

1977, Inauguración de una planta de aceite

En 20 de abril de 1977 el presidente Hugo Banzer Suárez inauguró *FACSA*, una procesadora de aceite vegetal, la quinta planta más grande de toda Sudamérica, en Villa Montes. Con esta planta aumentó la demanda de ciertos productos agrícolas en el área, especialmente soya. Todos los hombres ‘weenhayek fueron invitados a trabajar en la planta. Algunos investigaron las condiciones pero ninguno empezó.

En la misma ocasión, en 1977, el presidente Banzer también abrió simbólicamente las compuertas del canal de irrigación de Villa Montes, ahora restaurado, que había quedado en el olvido durante dos décadas.

Una curiosidad es que después de la ceremonias de inauguración, el presidente de Bolivia disfrutó una delicacia local: sábalo frito, pescado por los ‘weenhayek del campamento de Villa Montes!

1978, Una nueva planta de la YPFB

El año siguiente Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB), estableció uno de sus depósitos petroleros en Villa Montes. Llegó a ser una planta grande con varias cisternas enormes para petroleo. También aumentó el enfoque en la explotación de gas natural, algo que resultó en un sistema de cañería que atravesó el territorio ‘weenhayek.

Por medio de estas plantas, la población de Villa Montes aumentó a un estimado de 7.000 en 1978 y a unos 10.000 en 1985. Muchos de la nueva clase trabajadora eran indígenas ava-guaraníes que habían venido de áreas rurales adyacentes. De hecho se estableció un asentamiento ava-guaraní cerca de la estación ferroviaria en los años 1970.

1979, Una nueva política misionera

En un proceso muy parecido a lo que pasó entre los menonitas en la Argentina (ver 14.6. arriba), la política de la Misión Sueca cambió bastante en los años 1970. La primera razón fue el avivamiento pentecostal que dio a los indígenas una posición espiritual parecida a la de los misioneros, y con eso un estatus cambiado. Como consecuencia tuvieron más independencia en el trabajo espiritual y se les confiaron más responsabilidad también en otras áreas.

Poco a poco cambió la actitud de los misioneros hacia el idioma, y como consecuencia, la cultura de los ‘weenhayek. Todos no concordaban, pero

fue una tendencia palpable entre los misioneros líderes. Anteriormente habían adoptado la misma actitud "civilizadora" que los criollos, pero ahora se hablaba de "conservar" o "salvar" la cultura 'weenhayek.[448]

Una expresión de esta tendencia fue un documento de discusión, elaborado en 1979. El documento fue inspirado por el trabajo de, y una entrevista con, un misionero norteamericano entre los motilón-barí de Colombia, Bruce Olson. La idea básica de Olson fue que "Jesús se hizo motilón-barí." Por eso no hacía falta añadir algo de la cultura norteamericana que en realidad era tan ajena al evangelio que la de los motilones.

El "Memorándum sobre el compromiso de la Misión Pentecostal Sueca entre los indígenas matacos en el sur de Bolivia y el norte de la Argentina"[449] presentó una actitud parecida para el trabajo entre y con los 'weenhayek. En este documento se tocó el uso del idioma 'weenhayek en la educación, en el trabajo de la iglesia y, por eso, recomendó a los misioneros de aprender el idioma indígena.

En el trabajo de la escuela se vio un cambio inmediato. En las clases de educación física se reintrodujo el hockey 'weenhayek, localmente conocido como *ha'lààlhota'* o *ha'lààky'o'*. Los alumnos rápidamente aprendieron a jugar y a apreciar el deporte. Además vieron que algo de "los ancianos" podía ser entretenido. Una idea fue que las escuelas se convirtieran en "centros culturales".[450]

1979, Traslado de Hoo'yo'

Cuando el Pilcomayo de repente cambió de cauce en 1979, y amenazó a destruir la aldea de *Hoo'yo'* (Algarrobal) en Bolivia, ésta fue reubicada en un lugar adyacente, situado a una altura mayor. Interesantemente, la aldea fue reconstruida tan meticulosamente que fue casi imposible distinguir que uno estaba en otra localidad. Todas las casas estaban ubicadas según el mismo patrón. Lo único inexplicable era que la escuela, la única construcción de ladrillo, parecía haber sido trasladada de la parte sur de la aldea a la parte norte. En realidad, todas las construcciones, excepto la escuela, habían sido reubicadas.

---

448 Un articulo ya en 1976 tiene como rúbrica "Mission i Bolivia räddar indiankultur" (Misión en Bolivia salva cultura indígena). (*Evangelii Härold* No 49, pp. 7 & 26.)

449 El texto original en sueco dice: "Promemoria angående Svensk Pingstmissions engagemang bland matacoindianer i södra Bolivia och norra Argentina." Fue escrito por Jan-Åke Alvarsson y datado el 2 de mayo de 1979.

450 *Evangelii Härold* No 49, pp. 7, 1976.

1979, Inauguración del Museo ‘Weenhayek

En 1979 se concluyó la recolección de objetos etnográficos de los ‘weenhayek. Los responsables principales habían sido Celestino Màànhyejas Gómez y Jan-Åke Alvarsson. Se repartió la colección en tres partes; una fue destinada al Museo Etnográfico de Gotemburgo,[451] otra al Museo de Etnografía y Folklore en La Paz. La tercera colección se puso a exposición en lo que iba a llamarse la Escuela Bilingüe ‘Weenhayek en Villa Montes.

Este pequeño *Museo Etnográfico ‘Weenhayek* se constituyó de dos salas de exposición. La primera sala contenía una *hup*,[452] una vivienda ‘weenhayek tradicional del carrizo o pasto resistente *‘iilaj*; una sección con artefactos del juego de hockey, *ha’lààlhota’*; ejemplos de ropa y adornos tradicionales; una miniatura de un bateón o recipiente para aloja de algarroba, *hat’eeshih*; y un armazón para tejer llicas.

En la otra sala habían pruebas de diferentes clases de maderas, objetos de calabaza, cerámica, caraguatá, concha, dientes, hojas de palma, hueso, lana, madera, metal y cuero. Entre estos se encontraban boleadoras, pitos, flautas, bombos, ollas, garrotes, redes de pesca, arcos y flechas, lanzas, etc.[453]

El museo fue una atracción para visitantes, primero de la Misión Sueca, y en el transcurso del tiempo, también para turistas a Villa Montes. Como los guías en general eran ‘weenhayek, fue una oportunidad de demostrar su cultura tradicional para extranjeros pero también una posibilidad de reflexionar sobra su trasfondo. Es casi imposible evaluar la importancia de ese mueso, pero de hecho fue un factor en la reconstitución del orgullo étnico del pueblo ‘weenhayek.[454]

1980, Primer curso para educadores bilingües

En 1979 llegó Paul Sjöström, con su señora Madeleine, para asumir la responsabilidad de la educación básica de la Misión Sueca entre los ‘weenhayek. En 1980 organizó, junto con el equipo lingüístico de aquel entonces el primer curso de educadores bilingues. Se basó en el nuevo

---

451 El Museo Etnográfico de Gotemburgo ahora se llama “Världskulturmuseet” (El Museo de Cultura Global). Este museo dispone de la colección más extensa de todo el mundo en cuanto a objetos del Gran Chaco. El intendente responsable en 1979 fue el Dr. Sven-Erik Isacsson.

452 Otra variante de material para esta vivienda es, como indica el nombre, la paja *hup*. Sin embargo, este pasto ha llegado a ser muy raro con la introducción de vacas, caballos y, más que todo, cabras.

453 Para una descripción detallada de estas colecciones ver Vol. 3.

454 Ver Alvarsson 2012*b*.

manual del idioma ‘weenhayek.[455] Los primeros alumnos del curso eran cuatro hombres ‘weenhayek.

Es de hecho un curso histórico ya que es la primera vez que se enseña el idioma ‘weenhayek, por lo menos en el Chaco boliviano. Sin embargo, el efecto es limitado. De los hombres entrenados solamente uno, Juan Qalhààmayis Rivero, llegó a ser un verdadero profesor bilingüe.

1980, Proyecto de viviendas en Villa Montes

Cuando las casas que habían edificado los ‘weenhayek bajo la dirección de Gustaf Flood (ver 14.2. arriba) estaban decayéndose, y frente a más presión estética por el ayuntamiento de Villa Montes, nació la idea de un nuevo proyecto de viviendas en el campamento ‘weenhayek de Tuuntey (Villa Montes). Con el apoyo financiero del gobierno de Suecia (SIDA), la Misión Sueca Libre inició un nuevo proyecto de vivienda, esta vez con casas de ladrillo y techos de hojalata.

Según los planes, 31 familias recibieron casas de “material”, la mayoría de estas casas adosadas o casas “dobles”. También se edificó una oficina y un taller de carpintería. Se terminó el proyecto en 1983 y las nuevas casas se inauguraron el mismo año. El líder del proyecto fue Berndt Claezon, otro misionero sueco que, con su esposa Helena, trabajó unos años en Villa Montes. (Alvarsson 1985).

1980, Una comisión de la Biblia en ‘weenhayek

En 1978 Kenneth Claesson acompaño a la pequeña delegación lingüística en su viaje a Tumi Chucua (ver arriba) para hacer un análisis del idioma ‘weenhayek. Claesson tomo un gran interés en el trabajo y en 1980 se trasladó a Villa Montes, con su esposa Gunvor, para asumir la última responsabilidad por el trabajo lingüístico ahí.

Claesson se dedicó a refinar la ortografía. Estudió de la longitud de las vocales, luego finalización de palabras y mucho más (Claesson 1989). Ya en 1980 empezó a reunir un grupo de ‘weenhayek-hablantes para probar varios de sus hipótesis lingüísticos y preparar para una traducción del Nuevo Testamento al idioma ‘weenhayek. Este grupo incluyó, entre oros, el pionero lingüístico local, Ignacio Noolnejen Pérez, y el joven ayudante de Claesson, Lucas Cortéz; mas unos ancianos del campamento de Villa Montes.

---

455 Alvarsson 1980.

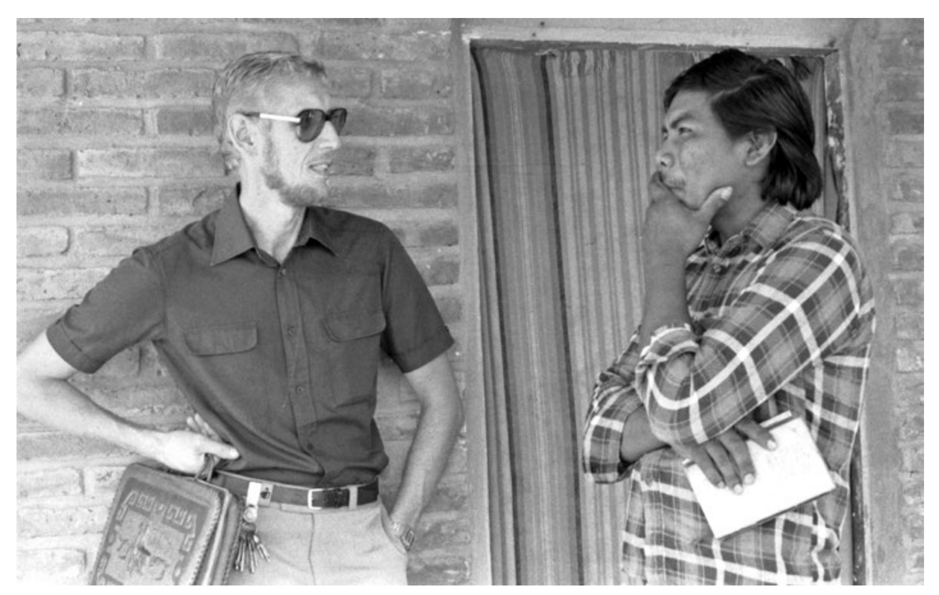


Foto 68. El lingüista Kenneth Claesson con su asistente Lucas Cortez 1980. (Foto por el autor).

La comisión, bajo la dirección de Claesson, empezó a traducir el Evangelio según San Marcos y luego prosiguió a 1ª San Juan. El resultado se publicó bajo el título *Silääťt tä 'is* (Claesson 1992). Ahí también se tradujeron varios himnos evangélicos.

Como preparación para la traducción final de la Biblia, Claesson se ocupó en la compilación de unos mitos 'weenhayek (1993) y la publicación de un artículo sobre su análisis fonológico (1994) en una de las revistas más prestigiosas del mundo lingüístico, *IJAL*.[456] Tres años más tarde, tuvimos otra prueba del interés himnológico de Claesson (1997).

En 2002 la comisión terminó el trabajo con la traducción del Nuevo Testamento y se lo publicó bajo el título: *Silààt tà 'is: El Nuevo Testamento en 'weenhayek*. Esta obra se inauguró el año siguiente (ver abajo) cuando Claesson ya se había retirado a Suecia. Sin embargo, no dejó su obra lingüística, sino en 2008 publicó un diccionario que llegó a ser lo más completo sobre un idioma 'weenhayek-wichí hasta la fecha, humildemente llamado *Notas sobre el vocabulario weenhayek*.[457]

456 IJAL quiere decir: *International Journal of American Linguistics* (Chicago). Anteriormente IJAL había publicado por lo menos dos artículos sobre los idiomas 'weenhayek-wichí (Harrington 1948 & Najlis 1971).

457 La inauguración del diccionario se realizó en marzo 2009 en Villa Montes, con la participación sueca de Berndt Claezon y Niclas Forsberg. Información de Lennart Edén el 2

1982, Una educación bilingüe informal

En 1982 inició Gunvor Claesson un trabajo que al fin llegó a ser el avance definitivo del trabajo bilingüe. La situación había sido contradictoria ya que un profesor bilingüe debía ser justamente bilingüe, en este caso con el 'weenhayek como su idioma materno. Pero no habían 'weenhayek-hablantes calificados para asumir tal cargo, ni siquiera la educación para ser profesor bilingüe. Por eso había una necesidad de educar en forma básica tanto como en el nivel de profesor.

Gunvor Claesson asumió el rol de ser una supervisora "doble" de tres estudiantes avanzados: Dominguina Ayala y las hermanas Loyda y Noemí López. Estas tres mujeres jóvenes estaban estudiando en un colegio de Villa Montes. A la vez estaban practicando en un curso bajo la responsabilidad de Gunvor en la escuela para los 'weenhayek. Así avanzaban paralelamente en sus estudios y sus habilidades pedagógicos.[458]

1983, Inauguración de escuela en Km 6, Tartagal

En 1983 la Misión Sueca en Tartagal obtuvo fondos del Banco Mundial Para edificar una nueva escuela en el campamento de Km 6 ("Kilómetro Seis"). Fue ubicada en el mismo área que el proyecto de viviendas de la Misión. La enseñanza ya había sido mantenida del estado desde 1978 y comprendía siete grados. Había 245 alumnos. La directora fue Blanca Aurora Erazo.

El *Instituto Provinicial del Aborígen*, IPA, pagaba a asistentes indígenas que estaban presentes en las clases para explicar a los niños que no dominaban el castellano usado por los profesores. (Alvarsson et al. 1993:45–46).

1983, PROVISA

En los años 1980 algunos pueblos 'weenhayek de Bolivia habían obtenido derechos legales de posesión sobre algunas áreas de su territorio tradicional.[459] Este avance parcial resultó ser de mucho valor cuando el gobierno boliviano lanzó un nuevo programa de colonización, incluyendo la irrigación planificada, para la margen sudoeste del Pilcomayo en 1983. Este ambicioso

---

de abril de 2013.

458 Cuando se inicia una clase netamente 'weenhayek en 1984, son dos de estas mujeres jóvenes que llegan a ser las profesoras (Dominguina Ayala y Noemí López), ver abajo.

459 Algunas comunidades 'weenhayek, p.ej. Capirendita, Quebrachal y Viscacharal, ya habían recibido títulos de "dotación de tierra" de parte de la Reforma Agraria; los primeros ya en 1968. Estos fueron reconfirmados por el régimen de Hugo Bánzer en 1973. En el caso del pueblo de Crevaux, los títulos estaban en proceso en la Misión sueca de Villa Montes. Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

programa, en aquel entonces apoyado por el gobierno italiano, fue llamado "PROVISA"[460] o "Proyecto Villa Montes-Sachapera", e intentaba comprender aproximadamente 130.000 hectáreas y 12.500 nuevos colonos en el territorio 'weenhayek tradicional.

En la planificación de este enorme programa se quitó a todos los ganaderos criollos sus terrenos, mientras que se permitió a los 'weenhayek que permanecieran en las dispersas porciones de tierra sobre las que tenían derecho de posesión. El programa se inició en las tierras justo al sur y sureste del puente de ferrocarril en Villa Montes y afectó directamente al pueblo 'weenhayek de *'Iilakyat* (Capirendita). Allá empezaron a cavar un canal grande de irrigación que partió el pueblo en dos. Emplearon a algunos hombres 'weenhayek para cortar árboles y limpiar terrenos para la maquinaria moderna del proyecto.

Los primeros dos años funcionó bastante bien la irrigación, y como resultado, también la agricultura. Pero, como en otros casos de proyectos con fondos del exterior, fue mal investigado y preparado. No habían calculado con el agua salobre del Pilcomayo, ni con la cantidad de barro que esta agua dejó en los canales.

Aunque PROVISA gastó 14 millones de dólares americanos entre 1990 y 1995, sólo podía desmontar 700 hectáreas de la tierra chaqueña. De estas hectáreas, sólo 174 habían sido cultivadas.[461]

Mientras había todavía mucho dinero en el proyecto, seguía extendiéndose. Sin embargo encontró mucha resistencia, tanto de la Misión sueca como de los líderes 'weenhayek,[462] y cuando las protestas se extendían a denuncias internacionales, el gobierno italiano se retiró. A partir de ese momento, el proyecto rápidamente decayó y llegó a ser otro monumento más del fracaso de la modernidad en el Gran Chaco.

1984, Proyecto de agricultura en Tartagal

Como ya hemos visto arriba, la "Misión Johnson" de Puntana, y luego Tartagal, tenía la intención de ayudar a los indígenas del Gran Chaco de poder tener su sostén de la tierra. Para este fin ya se había conseguido 476 hectáreas de tierra en Kilómetro Seis ("Km 6"), fuera de Tartagal. En esta

---

460 Todo lo concerniente a PROVISA se ha tomado de su folleto informativo "Proyecto Múltiple ICLA Villa Montes-Sachapera" de 1983. El número de colonos se basa en la cifra de "2 500 familias" (página 10).

461 *Dagen* el 22 de agosto de 1995.

462 Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

época la Misión Sueca también había edificado 96 viviendas de ladrillo, una clínica, un aserradero, una carpintería, una tienda de artesanía y una fábrica de ladrillos en esta misión. Los 'weenhayek–wichí y los chorotes de Km 6 cultivaban en total 115 hectáreas; fuera de la Misión había también cultivos de los chorotes, los tapietes y otros grupos pequeños de en total 195 hectareas que los indígenas podían cultivar en forma cooperativa.

En julio de 1984 este proyecto expandió bajo la dirección de Bengt y Edith Johansson. Por medio de fondos de 5.000.000 coronas suecas (800.000 dólares americanos) de ASDI y la PMU, se podía iniciar un desmonte y un desbroce de 337 hectáreas adicionales. A la vez se compraron tractores, camionetas, arados, gradas y sembradoras. También se edificó depósitos y arcas de agua.[463]

En julio de 1989 se extendió la parte agrícola con otras 1.000 hectáreas, desmontadas por financiación de ASDI y la PMU con otras 6.400.000 coronas suecas (1 millón de dólares americanos). También se compraron tractores adicionales y construyeron caminos para poder alcanzar los sembrados con la maquinaria. En la solicitud a ASDI se enfatizó que el propósito del proyecto fue "de ayudar a los indígenas a autosostenerse y efectuar una obra social entre ellos por medio del desmote de 1.000 hectáreas de tierra". En la misma solicitud se apuntó a los "Mataco, Chorote, Toba, Chulopi y Tapietes en las provincias de Salta y Formosa" como los colectivos a los cuales se dirigieron. "El proyecto se dirige por un lado a los 900 indígenas que viven cerca de la finca de la fundación, y por otro lado a los 4.000 indígenas que viven en las aldeas a lo largo del río Pilcomayo."[464] (Alvarsson et al. 1993:17).

Entre 1983 y 1993 la Misión Sueca, financiada por las instituciones Tío Erik, Svenska Journalen, la PMU y ASDI, invirtió alrededor de 22 millones de coronas suecas (3,4 millones de dólares americanos) en el área de Tartagal. Tres millones de coronas fueron destinados a un orfanatorio en Pocitos y dos millones a las actividades sociales. El resto, o sea unos 74%,

---

463 En esta fase se calculó que la Misión Sueca tenía una congregación evangélica pentecostal de alrededor de 2.500 miembros y que la Misión Noruega, con su base en Embarcación también tenía unos 2.500 miembros, en su mayoría indígenas.

464 El texto original en sueco dice: "att hjälpa indianerna till självförsörjning, och bedriva social verksamhet bland de, genom att röja och odla upp ytterligare 1.000 hektar mark - - - Projektets målgrupp är familjer från indianstammarna Mataco, Chorote, Toba, samt Chulopi och Tapietes i provinserna Salta och Formosa" y "Projektet vänder sig dels till de 900 indianer som bor i anslutning till stiftelsens jordbruk, och dels till de ca 4000 indianer som bor i byarna längs Pilcomayofloden." (Alvarsson et al. 1993:17).

se invirtió en el proyecto de agricultura (op. cit:33). En una evaluación en 1992 se constató que este proyecto de más de 2 millones de dólares no había rendido ganancia ningún año desde el inicio... (op. cit:67).

1984, La primera clase bilingüe 'weenhayek

Después de algunos preparativos, por ejemplo, la elaboración de un currículo especial para la educación bilingüe, y negociaciones con las autoridades escolares en Villa Montes, la primera clase en 'Weenhayek se inició el 1° de marzo de 1984. (Boberg *et al.* 1994:9). Como se ha indicado anteriormente, Gunvor Claesson era la profesora responsable de esta clase, pero en realidad nunca enseñó nada. Ella delegó toda la enseñanza a los tres estudiantes 'weenhayek, Dominguina Ayala, Noemí y Loyda López.



Foto 69. La profesora de la primera clase bilingüe 'weenhayek, Dominguina Ayala, en 1984 (Foto por el autor).

Dominguina Ayala fue la que enseñó la primera lección según el nuevo sistema. La enseñanza se llevó a cabo en la escuela 'weenhayek, que por supuesto todavía tenía maestros y niños mestizos, en la antigua misión que fue fundada por Gustaf Flood más de tres decenios antes.

Los niños 'weenhayek, normalmente marginalizados por el uso del castellano en la clase, de pronto se sintieron en casa. Escucharon, respondieron y parecían estar a gusto. Durante la segunda lección, un niño tiraba el pelo de una niña en frente de él y provocó una pequeña discusión. Esto era algo que jamás se había visto anteriormente, en el sistema jerárquico y disciplinario del antiguo sistema.

Por primera vez los niños y las profesoras 'weenhayek tenían el derecho, oficialmente sancionada por las autoridades, a utilizar su propia lengua en el aula — un idioma que sólo unas pocas décadas antes estaba prohibido, y sólo unos pocos años antes se le había prohibido hablar en la escuela.

De las tres estudiantes originales, a quien Gunvor Claesson comenzó a entrenar en la mesa de la cocina de su casa, la menor, Loyda, pronto se desvaneció y después de un tiempo, su hermana Noemí cambió al trabajo de salud. Dominguina se quedó sola. Dos jóvenes la siguió en la educación informal, Erminia Salazar e Inés Sánchez. Los primeros hombres que entraron en el programa fueron el mencionado Juan Qalhààmayis Rivero, Alberto Luis Márquez y más tarde también Martín Sánchez. (Boberg et al. 1994:9).

Sin embargo, la lucha para incluir jóvenes 'weenhayek en el programa escolar bilingüe, y quizás particularmente los hombres jóvenes, con ambiciones de educarse para ser maestros, sólo había comenzado. Ninguno de los que empezaron a participar en el "Grupo pedagógico" podría imaginar que iba a tardar 16 años más antes de que el primer maestro 'weenhayek, en el año 2000, recibiría el diploma de maestro.

1985, El primer convenio de la educación bilingüe

En 1985 se estableció el primer convenio de la educación bilingüe 'weenhayek entre las escuelas 'weenhayek, representadas por la Misión Sueca, y las autoridades educativas bolivianas. Fue un primer reconocimiento oficial de la educación bilingüe 'weenhayek.

1990, Integración nacional de la iglesia 'weenhayek

La iglesia pentecostal 'weenhayek, oficialmente denominada "La Iglesia Evangélica Asamblea de Dios de Villa Montes" traza su origen a la obra de los pioneros Astrid Jansson y Gustaf Flood (ver 14.2. arriba). Fue organizada como iglesia en el año 1971, bajo la dirección pastoral de Börje Green. Tuvo su sede en la Misión sueca en Villa Montes.

En 1973 recibió su registración legal de parte del Gobierno. En la directiva había uno o dos representantes 'weenhayek. Las obras entre los 'weenhayek de por ejemplo Capirendita, y entre los ava-guaraní de San Antonio del Parapetí, fueron consideradas anexos de la iglesia principal. Otras obras fueron anexadas poco a poco, por ejemplo Yacuiba en 1973.

En vista de que otros lugares también comenzaron a buscar amparo legal se vio necesario cambiar los estatutos para que cada iglesia tuviera su autonomía. Esto se efectuó paulatinamente con la participación total de los líderes 'weenhayek. Las congregaciones locales en Capirendita, Crevaux etc., fueron consideradas iglesias locales dentro de la personería jurídica bajo el mismo nombre "La Iglesia Evangélica Asamblea de Dios de Villa

Montes"[465]

En 1990, la iglesia 'weenhayek entró como miembro integrado en la "Personería jurídica del Sur" del movimiento nacional pentecostal, Asamblea de Dios. Por medio de esta asociación, los 'weenhayek formaban parte de un movimiento trans-étnico, junto con por ejemplo los criollos de Yacuiba y los ava-guaraníes de San Antonio del Parapetí.[466]

En 2004 se formó un "subdistrito 'weenhayek" dentro de la personería jurídica para otra vez enfatizar los lazos étnicos. Esto en parte se debe a los pocos resultados que se han conseguido con la organización nacional. De todos modos, los 'weenhayek siguen siendo miembros de la personería jurídica hasta el día de hoy.[467]

1990, Estudio de los wichí por Survival International[468]

En 1990, los indígenas de 25 aldeas de la zona se reunieron para hablar de sus problemas. Pidieron ayuda a Survival International para realizar un estudio que respaldara sus reclamaciones sobre la tierra. El equipo de Survival vivió con los wichí en la zona casi un año y trabajó con los wichí para elaborar un censo, levantar un mapa detallado de la zona y consignar los nombres indígenas del lugar. Se constató que cada asentamiento tiene un área de recorrido para cazar, pescar y recoger frutos: un *espacio vital*, a veces compartido con los vecinos.[469]

1990, El primer informe de CHACO

En 1990 salió el primer informe de avance, "Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco" editado por el antropólogo Jose A. Braunstein de Las Lomitas, fundado por CONICET de Buenos Aires y Wenner-Gren Foundation de EE.UU. Fue el primer resultado de investigaciones por científicos sociales, en su mayoría antropólogos, sobre la "carta étnica" de los indígenas del Gran Chaco. La agencia se escribió CHACO (Centro del Hombre Antiguo Chaqueño).

---

465 Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

466 El escena nacional, la "Personería Jurídica del Sur" es solamente una de cinco personerías jurídicas del movimiento pentecostal.

467 Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

468 Survival International es una organización (ONG) que trabaja defendiendo los derechos de los pueblos indígenas tribales en todo el mundo. Se fundó en 1969 en Inglaterra.

469 Tomado del artículo "La colonización", Indígenas de las Américas, Survival International, 1992. (Reproducido en Silva et al. 1994:49).

El primer volumen se preocupó de geografía, subgrupos étnicos y variantes lingüísticas, una serie de temas que iba a llenar los siguientes volúmenes. Tomo II salió en 1991, Tomo III tambien en 1991, Tomo IV en 1992, Tomo V en 1993, Tomo VI en 1994, y Tomo VII en 2010. En cuanto a los 'weenhayek–wichí se puede notar la progresión del número de dialectos. En la historia han habido muchas sugerencias, pero Rafael Karsten (1932) en serio habló de tres dialectos principales. En los informes de CHACO vimos una cifra de 11 dialectos en el primer tomo, bajo la rúbrica de "Carta provisoria de la tribus de matacos" (Braunstein 1990b:40) mientras el mismo equipo[470] en 2002 presentó un mapa con la ubicación geográfica de 22 dialectos 'weenhayek–wichí. (Braunstein et al. 2002:69).

Esta elaboración de un mapa étnico — con el descubrimiento de más y más dialectos — es un hecho que funciona como indicador del trabajo masivo que este equipo, con pocos recursos y muchos sacrificios (Braunstein 1990a:1), ha puesto en ampliar nuestro conocimiento del indígena chaqueño. En los años 1990, los informes de Chaco han sido la fuente quizá más importante para la ampliación de nuestro conocimiento del Chaco.

1991, Ley indígena en Bolivia

El 11 de julio de 1991, por medio de la Ley No 1257, popularmente llamada la "Ley indígena de Bolivia", y bajo la presidencia de Jaime Paz Zamora, el gobierno boliviano ratificó el Convenio No. 169 de la OIT, la Organización Internacional del Trabajo, que vigila sobre los derechos de los indígenas en forma global.[471]

El convenio va en contra de la discriminación de los pueblos indígenas;[472] está en favor a salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medioambiente de estos pueblos; reconoce la cultura de los pueblos indígenas y garantiza que sean respetada; requiere consulta y participación de los mismos aborígenes en procesos de desarrollo y de formulación de políticas que los afectan. En Bolivia siguió una discusión larga sobre la aplicabilidad de la Ley 1257 en la situación local; no menos en cuanto a autodeterminación, por ejemplo en casos jurídicos cuando existen

470 "El mismo equipo" es una verdad cuestionable. la figura central es siempre José A. Braunstein; sin embargo, en este caso tenía ayuda de S.A. Salceda, H.A. Calandra, M. G. Méndez y S.O. Ferrarini. El artículo se llamó: "Historia de los Chaqueños — Buscando en la "Papelera de Reciclaje" de la antropología sudamericana." (Braunstein et al. 2002:69).

471 Hasta la fecha el convenio no 169 ha sido ratificado por 20 países.

472 El convenio se basa en la autodefinición de los grupos indígenas.

discrepancias entre la ley boliviana y la tradición indígena.

1991, El primer bachiller ‘weenhayek

En 1991 se graduó el primer bachiller ‘weenhayek, Marino Pablo. El último año del colegio había sido enviado a Charagua, por eso se graduó ahí. El representante de la Misión sueca, Lennart Edén, estaba presente en su graduación que llegó a ser un paso histórico del pueblo ‘weenhayek de Bolivia.[473]

1991, FUNDESIB inicia trabajo entre los ‘weenhayek

En 1991 FUNDESIB (*La Fundación para el Desarrollo Integral de Bolivia*) inicia su trabajo entre los ‘weenhayek, estableciendo un centro de actividades en Villa Montes. El primer proyecto que lanzó fue uno de cría de cerdos entre los ‘weenhayek.

1992, Epidemia de cólera

A fines de enero de 1992 estalló una epidemia de cólera entre los ‘weenhayek a lo largo del Pilcomayo. Llegó la noticia a Villa Montes y los misioneros Birgitta Green y los esposos Edén trataron de alertar al hospital local, pero sin éxito. Los médicos negaron la existencia de la epidemia en su país y culpó la enfermedad a la higiene deficiente de los ‘weenhayek.[474]

Birgitta se puso en contacto con su esposo Börje Green, quien estaba en La Paz, y le pidió ayuda. Él volvió a Villa Montes con una cantidad grande de medicamentos y sueros. Lennart Edén llamó a la Misión Sueca en Cochabamba y pidió que llegara la avioneta de la misión. En los meses de febrero y marzo, el piloto Eugen Arvidsson y los misioneros suecos en Villa Montes estaban totalmente ocupados en tratar de salvar los enfermos.

El financiamiento se consiguió de la PMU ya que fue una operación bastante costosa. Hicieron varios vuelos a comunidades como Resistencia, Purísima, Crevaux y La Mora para asistir a la gente enferma. Miriam Edén y Benjamín Pérez andaban en movilidad con en el mismo afán a los pueblos más cercanos. Cuando la epidemia se transformó en algo conocido, también colaboraban varias enfermeras del Hospital de Villa Montes. En total se enfermaron unos 300 ‘weenhayek, o unos 10% de la población, y de ellos se salvaron 90%; sólo unas 30 personas sucumbieron a la plaga.[475]

---

473 Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

474 Entrevista 5, con Birgitta Green 2012.

475 Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

Como resultado indirecto de la epidemia, varios 'weenhayek fueron educados en como tratar la enfermedad de cólera. Esto significó que podían asistir a los primeros ganaderos criollos que se enfermaron en la peste. Así salvaron la vida de varios "blancos cristianos", algo que les proporcionó un estatus más elevado en la zona.

Gracias al trabajo de estos "enfermeros auxiliares" la epidemia gradualmente desapareció. Desde aquel entonces más y más gente ya sabía como protegerse de la enfermedad, y tratar los casos que aparecieron.[476]

1992, Delimitación del Territorio 'Weenhayek

Después de años de preparación por la Misión Sueca y sus contactos en ASDI y la embajada de Suecia, y la nueva "Ley indígena de Bolivia", se abrió la posibilidad de delimitar un Territorio 'Weenhayek. La base concreta académica fue la tesis de Alvarsson (1988) y la aplicación práctica una discusión de líderes, cazadores y recolectores 'weenhayek en abril de 1992. Por medio de entrevistas se estableció una porción de tierra preliminarmente delimitada como territorio indígena tradicionalmente usado por los 'weenhayek para su subsistencia.

El 14 de abril de 1992 llegó Mario Alvarado, el secretario de la comisión, hecho que significó el inicio oficial del trabajo. Recibió la bienvenida de Alvarsson que había sido nombrado líder de la comisión por el gobierno boliviano. Algunos días después llegaron también los dos restantes miembros, el ingeniero Humberto Mercado Arraya y el abogado Dr. Mario Carranza. El grupo hizo los pre-estudios necesarios, individual o colectivamente.

El 23 de abril fue el día decisivo. Ese día representantes de todos los pueblos 'weenhayek salieron al bosque para marcar los límites de sus áreas de caza y recolección y encendieron fuegos en puntos claves. La comisión sobrevoló todo el territorio en la avioneta de la Misión Sueca Libre en Bolivia y bajó sobre todos estos fuegos para sacar la ubicación por medio de GPS. Todos los representantes 'weenhayek estaban en sus puestos y la delimitación del territorio fue un éxito. Se constató que el Territorio 'Weenhayek fue de 140 kilómetros de largo y alrededor de 20 kilómetros de ancho.

Después de haber terminado su trabajo en el Gran Chaco, la comisión se trasladó a la capital, La Paz. Ahí esperó una serie de encuentros y negociaciones. La reunión decisiva tomo lugar el 8 de mayo de 1992 cuando la comisión entró en una discusión muy concreta sobre la aplicación de los

---

476 Información de Birgitta Green el 15 de abril de 2013.

datos. Un representante de CIDOB también estaba presente. La lucha fue sobre el tema de un territorio unido o dividido por los lotes ya clamados por los ganaderos criollos. Por fin ganaron Carranza y Alvarsson que lucharon por un territorio unido. Así se decidió el contenido de la recomendación al gobierno boliviano.

Mientras tanto se habían movilizado los ganaderos criollos. Mandaron representantes a La Paz para poder anular todo el proceso ya que ellos estaban en punto de perder lo que ellos habían considerado su derecho legal a sus bienes raíces. Un componente de la sugerencia al gobierno boliviano fue justamente que los 'weenhayek iban a tener prioridad en transferencias de documentos de propiedad.

Por medio de abogados contratados, los terratenientes criollos iniciaron una lucha feroz contra la sugerencia de la comisión. Al fin se movilizó no sólo el representante Börje Green de la Misión Sueca, sino sus contactos en los gobiernos de Suecia y Finlandia que ejercieron presión diplomática hacia el gobierno boliviano, al cual apoyaban en forma financiera.

En una ceremonia oficial, el 23 de mayo de 1993, la prueba de la legislación de Ley 23.500, fue entregada al pueblo 'weenhayek y sus representantes. Pero no había mucho tiempo para celebrar. Los ganaderos criollos presentaron su caso en la televisión. Se aliaron con PROVISA para poder ejercer más presión. Trataron de sobornar a líderes 'weenhayek para anular la ley.

La ley no se anuló, algo que se puede considerar una victoria de los 'weenhayek. Sin embargo han habido muchas decepciones. Por medio de fraudes y sobornos varios documentos de propiedad han sido falsificados, dando derechos a ganaderos que no los tenían. A fines de 1995, alrededor de 55% del territorio estaba "hipotecado" por documentos reales o falsificados.[477]

1992, El primer capitán grande 'weenhayek

Silberio Rivero Pérez de Capirendita fue elegido el primer "Cacique General" de CWP, la Comunidad 'Weenhayek de la Provincia del Gran Chaco. Más tarde el título se cambió a "Capitán grande" por medio de la interacción con CIDOB: "Confederación Indígena del Oriente Chaco y Amazonía de Bolivia, Unidos y Organizados". Entre los pueblos del Gran Chaco, CIDOB anteriormente había trabajado más entre los ava-guaraníes donde el sistema de un "capitán grande" concordó mejor con su estructura socio-política que

---

477 *Dagen* el 22 de agosto de 1995.

entre los ‘weenhayek.

En la historia que siguió, esta tensión entre la estructura socio-política tradicional (ver Vol. 1) y la impuesta de afuera, generó una serie de conflictos. Sin embargo, la situación fue agravada por la tensión entre CIDOB y la Misión Sueca. Uno de los co-fundadores de CIDOB fue un antropólogo alemán, Jürgen Riester, quien en sus escrituras había atacado la misión como fenómeno general. En su libro, *En busca de la loma santa* (1976) Riester se puso una pregunta retórica: “¿Han traído los representantes del Cristianismo *salvación* y *redención* a los indígenas?” Su conclusión es clara: “Las estaciones misioneras no son la alternativa”! (1976:60). Aunque el autor había hecho una corta visita a los ‘weenhayek la información sobre su cultura es muy breve y básica (op. cit.:44–47). En cuanto a la misión escribió que: “la transformación de la cultura mataka, debida a la creación de misiones evangélicas hacia 1940 y a la dependencia económica de los mestizos, se encuentra hoy en plena marcha” (op. cit.:47).

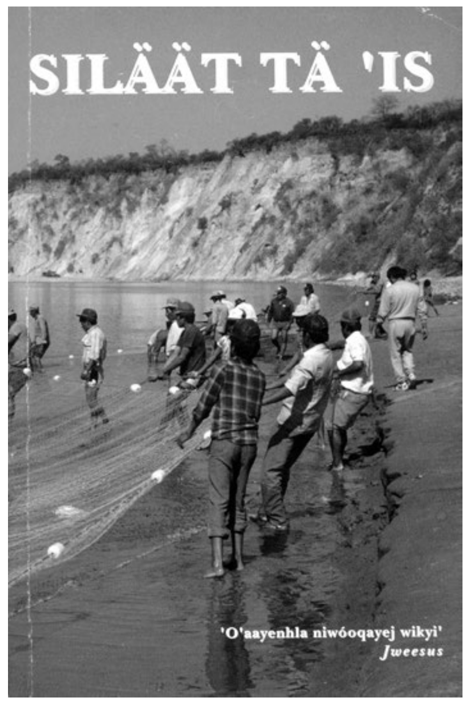


Foto 70. La primera parte del Nuevo Testamento traducido al ‘weenhayek 1992. (Foto por el autor).

Los misioneros, que habían empezado a trabajar entre los ‘weenhayek en el tiempo después de la Guerra del Chaco, cuando la cultura estaba destrozada por los efectos de la guerra, los hombres y las mujeres estaban muriendo de sífilis, tuberculosis y otras enfermedades, y la capacidad defensora del pueblo era nulo, tomó esta crítica, que ellos consideraron injusta y sin matices, muy mal. Esto causó un recelo contra CIDOB que se puede percibir hasta hoy en día. Esta división entre dos benefactores de los indígenas se transfirió en alguna forma a los mismos ‘weenhayek, fomentando la división interna y que resultó en lo que algunos llaman “la guerra de los capitanes”.

1992, El Centro de Educación Bilingüe ‘Weenhayek

En 1992 el centro escolar de educación ‘weenhayek en Villa Montes ya cambió de nombre. A partir de esa fecha fu llamado “Centro de Educación Bilingüe ‘Weenhayek”. En algunos años la cantidad de profesores bilingües, de orígen ‘weenhayek, aumentó considerablemente y la nueva directora se llamó Dominguina Ayala, la primer estudiante de Gunvor Claesson en 1983 (ver arriba).

1992, El reclamo territorial por la Misión Anglicana

En 1992 la Misión Anglicana lanzó una campaña para que los wichí pudiera recuperar 700.000 hectáreas de su hábitat tradicional a lo largo del Río Plicomayo en la provincia de Salta y Formosa, la llamada “Fiscal 14 &55”. La contraparte en las negociaciones fue IPA, el *Instituto Provincial del Aborígen.*[478] (Alvarsson et al. 1993:52).

1993, Reunión ‘weenhayek–wichí en Morillo

Entre el 12 y 13 de mayo de 1993, el misionero Nick Drayson tomó la iniciativa de una reunión en Morillo[479] para representantes de los varios dialectos ‘weenhayek-wichí. Representante de los ‘weenhayek de Bolivia fue Dominguina Ayala. En su informe del evento nos proporciona lo siguiente:

> Fui a participar de este primer encuentro del pueblo wikyih como los llaman los ‘weenhayeyh de la Argentina al pueblo de Morillo.[480]
>
> Partí de Villa Montes con una idea pequeña; me imaginaba que los asentamientos ‘weenhayeyh era por el río Pilcomayo y Tartagal y Embarcación. Realmente fui un ignorante a esto. El día martes 12 empezó este encuentro [y duró] hasta el día siguiente. Nos presentamos y también presentamos el material que llevamos. Realmente ellos se quedaron sorprendidos por el material ya listo [que tenemos] tanto como

478 La Misión Sueca y La Misión Noruega estaban divididos en cuanto a la ambición de la Misión Anglicana ya que ellos había iniciado varios proyectos de fiscalización de territorios tradicionales pero más pequeños, p.ej. 7.000 hectáreas en Puntana. Además, muchos criticaron a IPA ya que parecían incentivar a los indígenas de explotar sus tierras en forma ruda, p.ej. cortando y vendiendo los árboles fructíferos de los que vivían. (Alvarsson et al. 1993:52).

479 Morillo se encuentra en la ruta entre Embarcación y Ingeniero Juárez, en la provincia de Salta en la Argentina.

480 En el anexo X se encuentran todos los asentamientos wichí–‘weenhayek registrados en 1993.

textos escolares como partes de la Biblia y del trabajo de alfabetización

Eramos los primeros en presentarnos porque todos querían escucharnos. Luego fueron presentándose de diferentes pueblos donde me quedé sorprendida y admirada de ver tantos pueblos 'weenhayek. En ese momento nos han permitido hablar en nuestra lengua. Era chistoso, porque a veces teníamos que auxiliarnos con el castellano para poder entendernos. Era una cosa increíble.

Pero doy gracias a Dios que yo haya podido ir y tener esta experiencia tan grande de poder compartir y experimentar cosas con los diferentes pueblos 'weenhayeyh en la Argentina.

El primer día fue de comprobar que [hay] tan diferentes formas de hablar. Diría que muy pocos pueblos de la Argentina hablan igual como nosotros, pero la mayor parte de los pueblos argentinos hablan igual. [- - -]

El segundo día era la tarea de ver si se podía tener una sola forma de escritura. Bueno para mí que a los argentinos sería posible que unificar su idioma en la escritura. Porque para decir que los bolivianos tenga que hacer igual que ellos, yo creo que es imposible porque yo noté y siempre lo sabía que el trabajo de hermano Kenneth y Gunvor es perfecto. Me siento muy contenta y orgullosa al mismo tiempo al poder ir yo y exponer todo este fruto y esfuerzo de ellos.

Al igual que José, él decía: "Pero es increíble que nosotros los bolivianos seamos casi los mejores en la parte de la educación, especialmente porque allá influye mucho la política en las escuelas. Aunque dicen que hay profesores bilingües, pero siguen enseñando en castellano. Es muy triste para mí que, siendo escuelas que asisten el 80% de niños que hablan 'weenhayek, sigue existiendo esto.

Una cosa muy notable y buena que vi es que los que están fuertes en la escritura son los traductores de la Biblia. Es gente de avanzada edad y su idea de ellos es que los profesores partan de la escritura de la Biblia para poder hacer sus textos lindos. Creo que a ellos les hace falta un lingüista como Kenneth, porque ellos no tienen una escritura estable. Algunos hacen sus cartillas como mejor les parezca, sin ninguna idea de ortografía. Una cosa he mencionado que el hermano Kenneth va a volver a terminar su trabajo; le falta un poquito y listo.

Los encargados de este evento se sorprendieron por nosotros porque más nos hacían preguntas y contestábamos casi todas, gracias a la nueva forma de enseñanza en Bolivia [que] nos ha favorecido mucho.

1993, Desvío del Pilcomayo

Algunas veces en la historia, la situación de los ‘weenhayek ha llegado a tener comentarios en los periódicos. En septiembre de 1993, un diario extranjero, ABC de Paraguay, comentó la situación de la pesca en Villa Montes y a lo largo del Pilcomayo en la siguiente forma:

> En Bolivia están alarmados poque el sábalo, un pez forrajero, no está llegando más a la zona de Villa Montes. Desde el Estero Patiño tendría que ir al norte, pero la interrupción del cauce del Pilcomayo impide la migración.[481]

Aquí se comenta un problema que iba a recurrir año tras año y que finalmente destruyó mucho de la pesca tradicional de los ‘weenhayek.

1993, Organización de OCWP y ORCAWETA

Como continuación de la fundación de CWP, la *Comunidad ‘Weenhayek de la Provincia del Gran Chaco*, había una asamblea entre el 10 y el 11 de agosto de 1993, cuando se fundó una nueva organización política de los ‘weenhayek: la *Organización Capitanía Weehnayek del Pilcomayo*, abreviada OCWP.

El 8 de diciembre el mismo año, en una reunión masiva del pueblo ‘weenhayek, se decidió ampliar la organización para poder incluir también el pequeño grupo étnico vecino de los tapietes en la organización. Entonces otra vez se revisó el nombre, y resultó ser ORCAWETA, *Organización Capitanía Weehnayek–Tapiete*. En esta misma reunión se aceptaron nuevos estatutos y se eligió a José Paajayis López de Capirendita como el nuevo “Capitán Grande”, eso es el primero en capacidad de ser dirigente de ORCAWETA.

1993, Los wichí reclaman Lotes 55 y 14

En el diario Córdoba se podía leer el siguiente reportaje el 3 de octubre de 1993:

> Los integrantes de la delegación [wichí] llegaron a Buenos Aires para reclamar la entrega de tierras conocidas en ámbitos oficiales como lotes 55 y 14, del norte de Salta. Son algo más que seis mil almas, se mezclan

481 Diario *ABC* (Asunción), 2 de septiembre de 1993. El periodista Roque Gonzales Vera escribió una serie de artículos en *ABC* sobre el problema del Pilcomayo entre el 13 de agosto y el 4 de septiembre de 1993.

wichís, chorotes, chulupíes, tobas y tapietés, y viven allí desde antes que llegaran los colonizadores. Ayer, en repuesta a la protesta que incluyó una huelga de hambre desde el 27 de septiembre, se anunció que el presidente Menem recibirá mañana a los representantes de las comunidades.

Los indígenas salteños tienen clara conciencia de lo que desean: la tierra, para ellos y para los criollos, pero en ámbitos geográficos diferentes. "Queremos la tierra para que vuelva a ser como antes... sin vacas... con miel, animalitos del monte y muchos pastizales.

"Cuando yo era chico comíamos y vendíamos la doca, una fruta muy dulce... se extinguió", dice Francisco, y es imposible distinguir en su voz algo más que pena. La explotación del indio por el blanco no es historia nueva y Salta no es la excepción. Aquellos que no tienen otra forma de vida se contratan con los criollos para hacer trabajos de peón y cobran un ¿salario? de dos pesos diarios. Mientras esperan que algunas de las promesas que supieron conseguir, incluso la reciente obtenida ayer, se concretan en el envío de fondos o en la entrega de los títulos, los aborígenes de Salta continúan la lucha por la propiedad de sus tierras. Pelean por su lugar en el mundo.[482]

1994, Bolivia se declara un estado "multiétnico y pluricultural"

En el año de 1994 se reformó la Constitución boliviana y se declaró al Estado boliviano "multiétnico y pluricultural". Además se reconoció el derecho de las comunidades indígenas y campesinas a administrar su propio sistema jurídico (pluralismo jurídico). La reforma de la constitución boliviana se situó en un contexto latinoamericano de una serie de reformas constitucionales que reconocieron los derechos de los pueblos indígenas y el pluralismo jurídico. Como en el caso de la "Ley indígena" siguieron muchos problemas de aplicación.

1995, El Congreso de Crevaux

En febrero de 1995 se firmó un documento de unidad, bajo el capitán José López Quispe, entre las dos organizaciones políticas 'weenhayek, OCWP (Organización de Capitanes Weenhayek del Pilcomayo) y ORCAWETA (Organización de Capitanes Weenhayek y Tapiete); un "Estatuto orgánico" que constituyó que cada pueblo debía tener su propio capitán, acompañado por un segundo capitán, un secretario de actas y un tesorero. Además debía

482 Tomado de *Córdoba*, 3/10/93, reproducido de Silva et al. 1994: 50.

ser asistido por un “consejo de ancianos”.

A nivel territorial, la organización debía tener un “capitán grande”, un “segundo capitán grande”, un “secretario coordinador”, un secretario de actas y un tesorero. Un punto recurrente era que “El territorio ‘Weenhayek sería ecológicamente manejado para lograr su paulatina recuperación.” El desarrollo económico debía ser armónico con la naturaleza y sustentable, por añadidura, conforme con “nuestra tradición cultural de respeto por la tierra y la visión del cosmos ‘weenhayek” (Artículo 10).

1995, Visita del nuevo Capitán Grande a Suecia

En 1995 René Pablo, el entonces nuevo Capitán Grande estaba de visita en Suecia.

1995, Intento de renovar el alfabeto ‘weenhayek

Entre el 9 y el 14 de septiembre de 1995 había un “Taller sobre alfabetos de las lenguas del Oriente” en Concepción, Bolivia. El representante de los ‘weenhayek fue el ex-colaborador del lingüista Kenneth Claesson, Lucas Cortez. La reunión resultó en una solicitud de 5.620 bolivianos para un trabajo lingüístico; la lingüista en cuestión iba a ser Alejandra Vidal. Incidentalmente no se hizo mención ninguna de la obra de Kenneth Claesson.

1996, Una revista en ‘weenhayek: Qa’ijwalah

En marzo de 1996 se inició la publicación de una revista mensual en el idioma local, llamado *‘Weenhayek Qa’ijwalah*. Fue la misionera finlandesa, Tarja Leinonen, quien tomó la inciativa. Se pidió noticias de los pueblos ‘weenhayek que se mandaron a la redacción en Villa Montes. Estos informes fueron redactados por Tarja Leinonen y sus colaboradores y editados como un simple cuaderno de fotocopias engrampadas. Cada número contenía alrededor de diez a doce páginas con textos, fotografías y dibujos.

1996, Publicación de un libro en wichí por un wichí

En Misión La Paz, en la provincia de Salta, en 1993, se creyó un “Taller de la Memoria”. El primer director llegó a ser el profesor wichí del nivel básico Laureano Segovia. Tres años después publicó *Lhatetsel: Nuestras raíces, nuestros antepasados* (1996), un libro escrito enteramente en wichí, de 103 páginas, tratando de asuntos varios como la historia, la reciente epidemia de cólera, asuntos legales del territorio, y mucho más.[483] El autor

483 Una historia de este libro se encuentra arriba, bajo 4.4.

describió su intención en la siguiente forma: "Yo estaba ansioso de preservar nuestra cultura y nuestra historia y nuestras antiguas narraciones - - - así que empecé a caminar por las aldeas y hablar con los viejos. He documentado la historia de los wichí, las tradiciones e historias."[484]



Foto 71. Representantes 'weenhayek ofrecen sus respetos al Hon. Alcalde Municipal de Tarija en 1996.

1996, Nuevos capitanes grandes

En 1996 se eligieron dos nuevos capitanes grandes del pueblo 'weenhayek. Dionisio (Johnny) Tórrez fue nombrado "Capitán grande" y René Pablo, fue nombrado "Segundo capitán Grande".

1996 Debate sobre el nombre 'weenhayek en El Deber

El 11 de febrero de 1996 salió un artículo en el diario El Deber en Santa Cruz, escrito por Luís Darío Vázquez que cuestionó la ortografía 'weenhayek, sugiriendo que el termino se escribiera con más respeto por las reglas ortográficas españolas *ueenayeques*, también insinuando que la forma de escribir el 'weenhayek en realidad era otra evidencia más del colonialismo occidental y resultado de "intereses foráneos" que quieren apropiarse del patrimonio cultural de Bolivia: "Todo mundo se cree autorizado a inmiscuirse en lo nuestro y hacer con ello lo que le venga en gana." "Alguien tiene la palabra para explicarlo."[485]

El 31 de marzo vino la respuesta por el Lic. Kenneth Claesson, lingüista asociado con la Misión Sueca Libre, en que optó por "una explicación objetiva de los criterios y datos fonológicos determinantes para la forma de la escritura de dicho idioma". Después dio una explicación concreta de las razones por la cual la fonología 'weenhayek, "notoriamente compleja",

484 Traducido de Laureano Segovia, *Nuestras raíces, nuestros ancestros* (1996) por La Sociedad Bíblica de Finlandia (www.bible.fi/sve) en 2011, p. 5.

485 *El Deber* (Santa Cruz) 11 de febrero de 1996.

necesitó la ortografía que actualmente tiene. Termina con la constatación de que "Por lo que sepa, también la comisión gubernamental que trabaja con la unificación de las escrituras de los idiomas indígenas del país halló satisfactorio nuestro trabajo."[486]

1996 Visita por líderes 'weenhayek al alcalde de Tarija

A causa de la contaminación de las aguas del Río Pilcomayo por la industria minera, una delegación de líderes 'weenhayek se fueron a encontrarse con el alcalde de Tarija, Oscar Motete Zamora, el 1 de noviembre de 1996. El resultado fue una promesa de la prefectura de Tarija y la Defensa Civil de ofrecer "asistencia alimentaria" y así ayudar a los 'weenhayek de "soportar una difícil situación de sobrevivencia".[487]

1996, La ocupación del puente sobre el Pilcomayo

El 25 de agosto de 1996 se reunió más de 1.000 personas de la etnia wichí para protestar contra la pasividad de las autoridades argentinas en cuanto a la propiedad contestada de la distribución de las tierras fiscales. Se sintieron marginalizados y discriminados. Para protestar habían decidido ocupar el puente sobre el Pilcomayo. Dijeron:

> Nosotros hacemos reuniones pacíficas, nosotros no afectamos el trabajo de construcción de puente, nosotros pedimos al señor Gobernador de la Provincia que solucione lo que queremos, queremos la tierra y un título único. (Segovia 2011:182).

Los ocupantes tenían sostén de la Misión anglicana y varias ONGs, pero la respuesta de las autoridades tardaba. Muchos ya estaban enfermándose de gripe. Recién después de 18 días de lucha y espera llegó, por segunda vez, el ministro Miguel Torino al puente para hablar con los ocupantes wichí. Cuando llegó trajo un mensaje fechado el 10 de septiembre de 1996, del gobernador Juan Carlos Romero, que decía que el gobernador iba a entregar las tierras a los aborígenes. El mensaje causó mucha alegría entre los ocupantes. Había cierta aura de victoria. (Op. cit.:184).

El 16 de septiembre de 1996 el grupo wichí decidió de levantar la ocupación pacífica del puente, luego de 23 días. Allí estuvieron más de mil personas de las 35 comunidades de los lotes fiscales 55 y 14. Ese día se firmó

---

486 *El Deber* (Santa Cruz) el 31 de marzo de 1996.

487 *El Deber* (Santa Cruz) el 2 de noviembre de 1996.

un acta con el ministro Miguel Torino en la cual el gobernador Juan Carlos Romero se comprometió a, en un plazo de 30 días, dictar un decreto que fijara los lineamientos para la distribución equitativa de las tierras entre criollos y aborígenes.

De todos modos, concluye Segovia en 2011: “Sin embargo, hasta el día de hoy no hay solución. Las tierras no han sido entregadas.” (Segovia 2011:185).



Foto 72. Tapa de la revista mimeografiada en ‘weenhayek, ‘Weenhayek-Qa’ijwalah 1996. (Foto por el autor).

1997, Resolución administrativa de EBA y CEMA

El 21 de abril de 1997 salió la resolución administrativa de EBA (Educación básica acelerada) y CEMA (Centro de educación media técnica-humanístico). Esta fue el resultado de una lucha prolongada, dirigida por Martín Chávez, profesor ‘weenhayek, y otros. Los misioneros Börje y Birgitta Green también hicieron un gran trabajo en este proceso. Estos programas después jugaron un papel muy importante en la capacitación de los profesores bilingües para que lograran un título docente oficial. Unos 200 ‘weenhayek han logrado su título de bachiller por este medio hasta la fecha. El programa ha funcionado en Crevaux, Capirendita y Villa Montes.[488]

1998, Marcha de mujeres

En 1998 habían varias protestas contra la Misión sueca por parte del capitán grande. Atacó a los misioneros por radio y por televisión. Esto causó una contra-protesta notable entre los ‘weenhayek. Una mujer ‘weenhayek de Villa Montes, María Sánchez , organizó una marcha de mujeres ‘weenhayek, desde el campamento indígena hacia la plaza principal de Villa Montes, así haciendo público su protesta contra el liderazgo del capitán grande y en apoyo a la Misión sueca. Fue la primera marcha pública de mujeres

488 Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

‘weenhayek en Bolivia.[489]

1998, Consulta de ortografía en Morillo

En el año 1998, en otra consulta amplia realizada en la localidad de Morillo, Provincia de Salta, se acordó una ortografía unificada que coincide en su mayoría con la usada por los traductores de la Biblia. La edición de la Biblia en wichí tendrá un rol fundamental para reforzar aún más el idioma y la cultura de la etnia wichí.[490]

1999, Reconocimiento de alfabeto

El 23 de octubre de 1999, en una reunión pública en Villa Montes, el pueblo ‘weenhayek reconoció colectivamente el alfabeto ‘weenhayek establecida por los lingüistas suecos. Como resultado de esta reunión, el gobierno boliviano declaró este alfabeto de referencia como “alfabeto oficial” para el idioma.[491]

1999, Resolución sobre calendario escolar

El 29 de julio de 1999, se produjo una resolución administrativa sobre el calendario escolar, regionalizado las escuelas ‘weenhayek. En otras palabras, el sistema ‘weenhayek no estaba obligado a seguir el año escolar oficial de Bolivia, sino estaba libre de clausurar las escuelas en la época de pesca y extender el semestre en la época de lluvias.[492] Este hecho facilitó la asistencia escolar de los niños ‘weenhayek en forma notable ya que ellos podían acompañar a sus padre a los puestos de pesca sin colisión con los deberes escolares.

1999, Primer examen de profesores de SEBAD

En 1999 egresaron los tres primeros profesores bilingües con su examen, o su título profesional, de SEBAD, una escuela superior del magisterio. Los tres profesores eran todas mujeres: Dominguina Ayala, Erminia Salazar e

---

489 Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

490 Tomado de Sociedad Bíblica Argentina en http://www.sba.org.ar/web/?sct=quienes_somos&sub=9&id=130 http://www.nuestrasabiduria.com/nosotros-los-wichi.html; 20 de marzo de 2013.

491 Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

492 Esa resolución administrativa era provisional y debía ser ratificada y oficializada después de dos o tres años de prueba. Sin embargo, hasta la fecha no ha habido tal resolución oficial. De todos modos, el calendario regionalizado sigue funcionado sin observaciones. Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

Inés Sánchez. El año siguiente, en 2000, salió Nicolás Sapiranda de INSPOC en Camiri como el primer profesor bilingüe egresado de ahí.

2000, Nuevos oficiales 'weenhayek

Berio Sánchez, Martín Chávez y Domnnguina Ayala, tres líderes 'weenhayek que atendieron la escuela de la Misión sueca en los 1970, llegaron a tener posiciones importantes en la vida socio-política de los 'weenhayek en el año 2000. Berio Sánchez llegó a ser el director del internado y centro de asistencia escolar para jóvenes 'weenhayek que la Misión había edificado en Villa Miontes en los años 1970. Martín se integró en otras ONGs antes de entrar como profesor y luego director en los proyectos iniciados por la Misión. Dominguina Ayala avanzó de ser una profesora entre otras a ser, primero directora, y luego supervisora del Centro de Aplicación Bilingüe de Villa Montes.

2000, La primera "Regalía" del petroleo

En 2000 el pueblo 'weenhayek por primera vez recibió un fruto económico de la Ley 23.500, cuando se obtuvo la primera "regalía" de las compañías petroleras, que estaban extrayendo petroleo y gas del territorio 'weenhayek. Según los convenios, los petroleros iban a pagar 18% del valor en impuesto (llamado "regalía") y entregralo "a proyectos sociales y educativos".

2000, Conferencia de traductores en Salta

El 18 de agosto de 2000 había una "Conferencia de traductores" en la Universidad Nacional de Salta, en la capital de la provincia de Salta. Vinieron participantes de varias etnias, incluso Laureano Segovia de los wichí. Entre los temas tocados estaban la falta de recursos para trabajos lingüísticos y los problemas de establecer una ortografía autóctona. Además Segovia constató que: "algunos participantes estaban interesados en reglar nuestra ortografía wichí, porque decían que nuestro idioma es muy parecido al inglés" (Segovia 2011:199); seguramente por haber sido lingüistas ingleses que partieron de su propia ortografía. Además se estableció en una era llamada "pre-lingüística".

Continua Segovia: "En la Conferencia de Salta también escuchamos otros testimonios, como la gente nivaklé y chorote, cuentan que lo mismo les pasa con los paraguayos; también miramos escritos, que son un poco distintos a la forma como vimos cuando se tradujo la Biblia" (íbid).

2001, Nuevo proyecto de viviendas en Capirendita

En 2001 se inició un nuevo proyecto de viviendas en Capirendita. En contraste al proyecto de 1974, este incluyó casas de distintos tamaños. La

financiación de las viviendas fue a base de regalías de empresas de petroleode la Prefectura local de Villa Montes.[493]

2002, Inauguración de escuela 'Olle Jonson' en Puntana

En agosto de 2002, se inauguró el nuevo edificio de "Escuela 4.216" en Puntana, en la provincia de Salta. A la vez se lo dio un nuevo nombre: "Escuela Olle Jonson" en honor al misionero de ese nombre que había vivido en el pueblo por mucho tiempo y que edificó la primera escuela ahí en 1962.

La mayoría de los 472 alumnos son 'weenhayek y estaban presentes con sus profesores hispanohablantes. Había una ceremonia bastante formal, iniciada por el himno nacional de la Argentina, y en la presencia del embajador de Suecia, Madeleine Ströje-Wilkens y el ministro de educación de la Provincia de Salta, Juan José Fernández.

Los alumnos danzaron en trajes regionales y Cornelio Segundo, representante del pueblo 'weenhayek, habló sobre sus memorias de Olle Jonsson como representante del pueblo 'weenhayek. Constató que el misionero estaba trabajndo en contra de la discriminación de los indígenas del Gran Chaco. Además dijo que: "Ninguno fue como el hermano Olle. Imagínense de llegar de un lugar tan lejano que nisiquiera nuestra imaginación alcanza para figurarse donde se ubica su país."[494]

La edificación de la escuela fue un proyecto de cooperación entre el Ministerio de educación de la provincia de Salta y algunas organizaciones no-gubernamentales de Suecia.[495]

2002, Nueva traducción del Nuevo Testamento en wichí

La primera porción del Nuevo testamento en wichí fue publicada por Richard J. Hunt en 1919. Después siguió un alargado trabajo de traducción. La primera versión completa del Nuevo Testamento, fue publicada en 1962. Nueve años después, en 1971, se publicó porciones del Antiguo Testamento (ver arriba).

Pronto después se inició un nuevo trabajo hacia una nueva traducción al idioma wichí tanto del Antiguo como el Nuevo Testamento y en

---

493 Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

494 El texto original en sueco dice: "ingen var som Olle Jonsson.– Tänka sig att komma så långväga så att vår fantasi inte räcker till för att föreställa oss var hans land ligger" (*Dagen* el 22 de agosto de 2002).

495 Las organizaciones son: "Läkarmissionen", "Erikshjälpen" (Tío Erik) y la PMU.



Foto 73. Inauguración del Nuevo Testamento completo en 'Weenhayek, en Villa Montes, Bolivia, 2003. (Foto por Lennart Edén).

2002 se concluyó este trabajo. Uno de los responsables fue el misionero lingüista Robert Lunt. Bajo el título de *Dios Lhämtes tä Matchehen* (Las palabras verdaderas de Dios) se lo presentó el 3 de septiembre de 2002 en el Teatro Avenida de Buenos Aires. Habían muchos representantes del establecimiento eclesiástico del país, encabezados por la Sociedad Bíblica Argentina. El pastor Salvador Dellutri, orador de la noche, resaltó la importancia de tener la primera Biblia completa en un idioma autóctono. Lo llamó "un día histórico" y que estaban "escribiendo una página de oro en la historia espiritual" de la Argentina.

Se lo describió como "un momento muy emotivo" cuando el pastor wichí Isidro Vilte leyó un Salmo de la Biblia en su propio idioma. Luego, el presente obispo anglicano David Leake recibió una edición artesanal de la Biblia en wichí.[496]

496 Tomado de Sociedad Bíblica Argentina en http://www.sba.org.ar/web/?sct=quienes_somos&sub=9&id=130 http://www.nuestrasabiduria.com/nosotros-los-wichi.html; 20 de marzo de 2013.

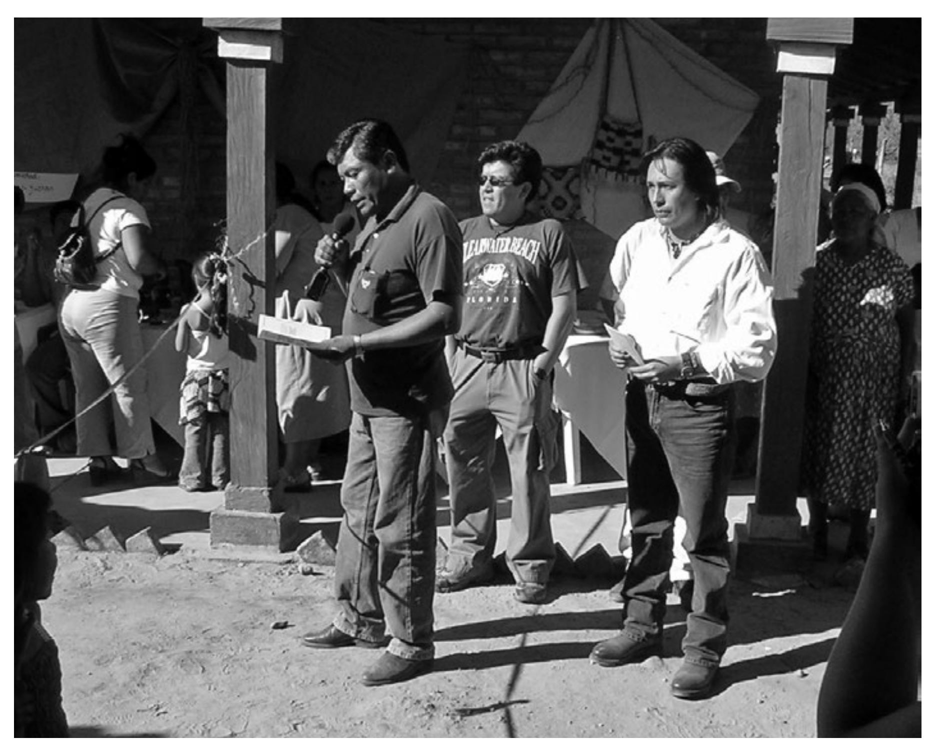


Foto 74. Inauguración de FESTIWETA 2004 por el capitán grande Federico Salazar. (Foto por el autor).

2003, El Nuevo Testamento en 'weenhayek

El 29 marzo de 2003, a las 10 horas, se celebró un acta de inauguración del Nuevo Testamento en 'weenhayek en la Plaza principal de Villa Montes, organizada por las Sociedades Bíblicas de Bolivia. Estaba presente el que inició el trabajo lingüístico en 1976, Ignacio Noolnejen Pérez.

De Suecia vinieron Lennart Edén, misionero por muchos años entre los 'weenhayek, y Daniel Alm, pastor de la congregación de Tranås que ha contribuido al trabajo entre los 'weenhayek por décadas. Lastimosamente, no podía estar el lingüista principal de la traducción, Kenneth Claesson, por causa de enfermedad. La impresión del Nuevo testamento había sido financiada por Sociedades Bíblicas de Bolivia.[497]

El mismo año, 2003 también se publicó un cuaderno de coros y canciones en el idioma 'weenhayek.

497 La impresión del Nuevo Testamento fue financiada con fondos de la Sociedad Bíblica Internacional, principalmente de Finlandia, mediados por ex-misionera a Villa Montes, Tarja Leinonen. Correo electrónico el 8 de marzo de 2003 de Lennart Edén a Jan-Åke Alvarsson.

2003, Reglamento interno de la Iglesia 'weenhayek

En 2003 se estableció un reglamento interno de la Iglesia Asamblea de Dios 'weenhayek que, entre otros temas, tocó la cooperación entre las iglesias 'weenhayek.

2004, Primer examen bilingüe del INSPOC

En diciembre de 2004, Wilder Tórrez, Resistencia, llegó a ser el primer 'weenhayek de sacar su examen bilingüe del INSPOC.

2004, Nuevo Capitán Grande

En 2004 Federico Salazar llegó a ser elegido el sexto Capitán Grande en Villa Montes.

Foto 75. Primer candidato 'weenhayek a ser alcalde de Villa Montes, Martín Chávez. (Foto por el autor).

2004, Primer festival FESTIWETA

El 19 a 20 de noviembre de 2004, se celebró el primer festival cultural de los pueblos 'weenhayek y tapiete, llamado FESTIWETA. Se celebró el festival en el centro de ORCAWETA en San Antonio, Río Pilcomayo. Habían mesas de artesanía, medicina tradicional y la tradicional chicha de algarroba. El festival fue inaugurado por el Capitán Grande Federico Salazar el 19 de noviembre a las seis de la tarde. Luego siguió un programa de charlas, demostraciones y danzas. Estaban presentes también representantes de otras etnias, como los ava-guaraníes.[498]

2004, Primer candidato 'weenhayek a alcalde

En noviembre de 2004, Martín Chávez se presentó como el primer candidato 'weenhayek a ser alcalde de Villa Montes. Su lema era "Con honestidad y trabajo". Hizo una campaña personal que resultó en muchos votos. Aunque no ganó la elección demostró que había llegado una nueva era para los 'weenhayek ya que tuvo una cantidad considerable de votos criollos.

498 Para más información sobre esta FESTIWETA ver Vol. 5.



Foto 76. Niños escolares hojeando el libro didáctico 'Itshààtayh: Los animales del Gran Chaco durante su presentación en Villa Montes, 2005. (Foto por el autor).

2005, Tres nuevos profesores bilingües

En noviembre de 2005 egresaron tres nuevos profesores bilingües de la UAB, la Universidad Adventista de Bolivia, Jacinto Papilo Ugarte, Obando Segundo y Graciela Cortez.

2006, Varios nuevos profesionales 'weenhayek

En el año 2006 una serie de individuos 'weenhayek se hicieron profesionales. Martín Chávez, Dominguina Ayala, y Inés Sánchez terminaron sus licenciados. Siete profesores bilingües más egresaron de la Universidad Adventista de Bolivia y tres profesores más de INSPOC. Gilberto Márquez terminó sus estudios de Derecho y se hizo abogado ("licenciado de derecho") en marzo de 2007.[499]

2007 Fundación de Fi'wen

En vista del retiro de la Misión sueca del Gran Chaco, había habido discusiones por un buen tiempo como reorganizar el trabajo social y cultural entre los 'weenhayek. Por eso, en 2007, se formó la *Fundación*

499 Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.



Foto 77. Primer director de FI'WEN, Berio Sánchez. (Foto por Börje Green).

Indígena 'Weenhayek, abreviado como *Fi'wen*, para poder seguir tomando responsabilidad del sostén de salud, educación y cultura que hasta la fecha había asumido la Misión sueca. Fi'wen recibió su registración legal en abril de 2007 y tuvo su primera reunión anual en noviembre el mismo año. El primer presidente fue Berio Sánchez de Villa Montes.

2008 Entrega de la Misión Sueca

La Misión Sueca Libre en Bolivia, organización misionera perteneciendo al Movimiento Pentecostal de Suecia, dejó toda su obra en el país en 2008, después de 87 años de actividades. El trabajo en el Gran Chaco no llegó a ser una excepción. La entrega fue el resultado de un proceso de por lo menos una década que había tenido como su fin de nacionalizar, o en el caso de los 'weenhayek, indigenizar la obra misionera.

En el área rural del Gran Chaco boliviano, los establecimientos escolares ya habían sido entregados al estado. La iglesia 'weenhayek ya tenía su independencia jurídica desde 1973. El internado, las viviendas de

la misión y el museo ‘weenhayek fueron entregados a la fundación Fi’wen. También se transfirió los derechos legales al lote del “campamento”, 4,3 manzanas en Villa Montes, al respaldo legal de la Fi’wen, incluyendo el local de la Iglesia ‘Weenhayek. La Escuela de Aplicación Bilingüe fue transferida a la Alcaldía de Villa Montes en vista de que una situación de propiedad “privada” impediría apoyo para infraestructuras de ella. A pesar de todo se vio que Fi’wen era la única institución capaz de ver por una administración legal del campamento. El administrador de Fi’wen, Berio Sánchez, llegó a ser el nuevo director de lo que antes era “La Misión”. En la ausencia de los misioneros, Sánchez asumió la responsabilidad por, por ejemplo, la regularización de liberación de impuestos municipales.

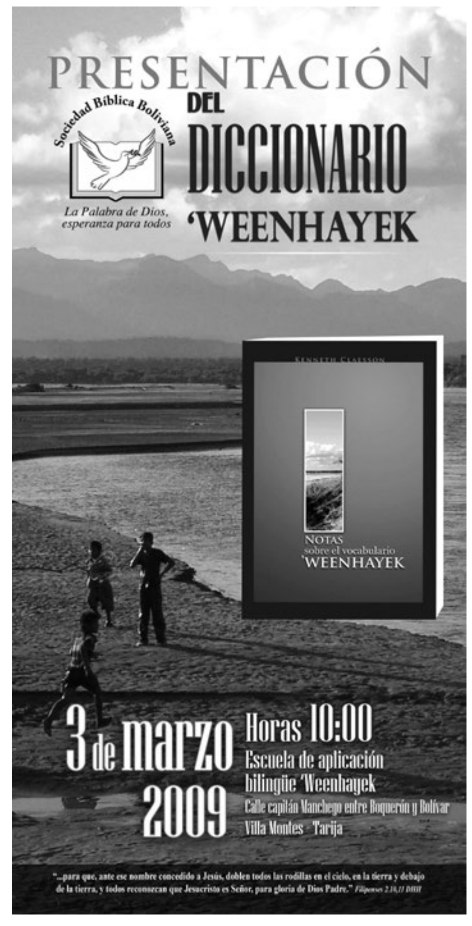


Foto 78. *Anuncio para la presentación del diccionario ‘weenhayek.*

El proceso de entrega de la Misión sueca se finalizó en abril de 2008. Después de tal fecha no ha habido ningún misionero sueco residente en Villa Montes pero se ha mantenido un contacto regularizado por medio de visitas y correo electrónico entre las dos partes.[500]

2011, Publicación de nuevo libro por Segovia

En 2011 el director del centro cultural “Taller de la memoria” en Misión La Paz, Laureano Segovia, publicó otro libro en wichí, pero esta vez con textos paralelos en castellano e ilustrado: *Olhamelh ta ohapehen wichi* (2011). Fue un libro con fotografías llamativas y con textos en wichí y en castellano, de 212 páginas, tratando de asuntos varios como la historia, epidemias de

500 Información de Lennart Edén el 2 de abril de 2013.

cólera, asuntos legales del territorio, y mucho más. Luego fue publicado también como libro electrónico.[501]

2012, Visita del Director de FI'WEN a Suecia

Entre el 15 y el 24 de septiembre de 2012 el Director de Fi'wen, Berio Sánchez, visitó Suecia como parte del proyecto "Valores Culturales" (2011–2013), un proyecto de cooperación entre la PMU y Fi'wen, financiado por el gobierno de Suecia, por medio de ASDI. El Director Sánchez visitó la Universidad de Uppsala, el Museo Etnográfico de Estocolmo, el Museo de Cultura Mundial de Gotemburgo y varias iglesias pentecostales, por ejemplo de Tranås, la iglesia responsable de los contactos con Bolivia. Todas estas instituciones están en una u otra forma comprometidos de investigar, documentar o preservar la cultura 'weenhayek-wichí. La idea es que la información conjunta se ubique en un Centro Cultural en Villa Montes, Bolivia, bajo la administración de Fi'wen.

501 Ver: http://www.nuestrasabiduria.com/nosotros-los-wichi.html; 22 de marzo de 2013.

Anexo 1

Asentamientos wichí y ‘weenhayek en 1993.

[en general de noroeste hacia el sureste]

A. La provincia de Salta /Río Pilcomayo

1. La Puntana; 2. La Curvita; 3. Santa María; 4. San Luís; 5. santa Victoria; 6. Cañaveral; 7. Pozo El Tigre; 8. La Paz; 9. Las Vertientes; 10. Rancho el Ñato; 11. Pozo la China; 12. Pim Pim; 13. Pozo El Toro; 14.Bella Vista; 15. San Miguel; 16. Pozo El Bravo; 17. Las Mojarras; 18. San Bernardo; 19. Bajo Grande; 20. Alto de La Sierra; 21. La Jaaba.

B. La provincia de Formosa/Río Pilcomayo

25. Pozo de la China; 26. El Breal; 27. Santa Teresa; 28. María Cristina; 29. Campo del hacha; 30. San Miguel; 31. Palmarcito; 32. Lote 6; 33.Tucumencito; 34. Tres Palmas; 35. Lote 1; 36. Pozo Algarrobo; 37. La Paspa; 38. San Martín; 39. San Andrés; 40. Las Cañitas; 41. La Mocha; 42. Barrio El Sol; 43. Mistol Mercado; 44. Monte Redondo; 45. El Potrillo; 46. Barrio nuevo; 47. Isla Colón; 48. El Tronquito; 49. El Silencio; 50. La Brea; 51. El quebracho; 52. El Devisadero; 53. Pozo Cercado; 54. El Chorro; 55. Pescado Negro; 56. Pocito; 57. Pozo de Maza (urbano); 58. Pozo de Maza (rural).

C. La provincia de Formosa/Río Bermejo

59. Pozo Verde; 60. El Simbolar Grande; 61. Los Esteros; 62. Sol de Mayo; 63. Tas Tas; 64. El Pastor; 65. El Silencio; 66. Santa Isabel; 67. Pozo Fierro; 68. Isla de Cuba; 69. El Mistolar; 70. Bolsa de Ponce; 71. El Porongal; 72. Misión Yacaré.

D. La provincia del Chaco/Río Bermejo

73. Fortín Belgrano; 74. Tartagal; 75. Tres Pozos; 76. El Vizcacharal; 77. El Sauzalito; 78. El Sauzal; 79. Wichí; 80. Nueva Pompeya; 81. Nueva Población; 82. Comandancia Frías.

E. La provincia de Salta/Río Bermejo

83. El Algarrobal; 84. Aguas Muertas; 85. El Destierro; 86. La Esperanza; 87. San Felipe; 88. Rivadavia; 89. La Soledad; 90. El Boreal; 91. El Naranjo; 92. Santa Rosa; 93. La Unión; 94. Resistencia; 95. San Patricio; 96. LosBaldes; 97. El Colgado; 98. Carboncito; 99. Misión Chaqueña; 100. Pozo Lozano (Misión Nueva); 101. Fiscal 76.

F. La provincia de Salta/Ferrocarril

102. Embarcación; 103. Rickman – Las Palmas; 104. Dragones; 105. Pluma de Pato; 106. Morillo; 107. Los Blancos; 108. Capitán Pagé.

G. La provincia de Formosa/Ferrocarril

109. Praga; 110. Campo Bandera; 111. Ingeniero Juárez; 112. Laguna Yema; 113. Bazán (Tres Pozos); 114. Las Lomitas; 115. Pozo del Tigre.

H. La provincia de Salta /Rutas 34 y 16

116. Tonono-Pacará; 117. Kilómetro 6; 118. Tartagal; 119. General Mosconi (M. Wichí); 120. Coronel Cornejo; 121. Ballivián; 122. Apolinario Saravia; 123. El Quebrachal; 125. El Galpón; 126. Metán.

I. La provincia del Gran Chaco [Bolivia]/Río Pilcomayo

127. Villa Montes; 128. San Antonio; 129. Capirendita; 130. Quebrachal; 131. Puesto Cayo; 132. Tres Pozos; 133. Simbolar; 134. Algarrobal; 135. Arena Vieja; 136. Pozo La Esquina; 137. San Bernardo; 138. Media Luna; 139. Bella Esperanza; 140. Agua Hedionda; 141. Resistencia; 142. Vizcacharal; 143. Convento; 144. La Purísima; 145. Porvenir/Retiro; 146. Antezana; 147. Yuchán; 148. Crevaux; 149. La Ceiba; 150. Sausal; 151. La Mora.

J. La provincia del Gran Chaco [Bolivia]/Sobre la Ruta a Yacuiba

152. Palmar Grande; 153. Timboy; 154. Tatí.

Nota: Esta es *una* forma de representar los asentamientos wichí-‘weenhayek en Bolivia y la Argentina. Nótese que esta no es una lista completa ni estable. Muchos asentamientos han habido anterior a estos (ver Maeder & Gutiérrez 1995:175–178 para más ejemplos); algunos de los enumerados ahora están

abandonados y varios pueblos existen hoy día que se han aumentado desde 1993.

Fuentes: Información de ANDEPA, distribuida en la reunión en Morillo el 12 a 13 de mayo de 1993 y Alvarsson 1993.

Entrevistas (de importancia especial para este volumen)

Entrevista 1: Entrevista con Olle Johnson, Tartagal, Argentina el 11 de febrero de 1977.
Entrevista 2: Entrevista con Humberto Vázquez, Instituto de Estudios Latinoamericanos (Latinamerikanska institutet, LAIS) de la Universidad de Estcolmo, 1992.
Entrevista 3: Entrevista con Birgitta Green el 26 de junio de 1995.
Entrevista 4: Entrevista Börje Green el 26 de junio de 1995.
Entrevista 5: Entrevista con Birgitta Green, Villa Montes 11 de noviembre de 2012.
Entrevista 6: Entrevista con David Johansson por teléfono de Gotemburgo 5 de marzo de 2013.

Referencias bibliográficas

Adovasio, J. M. & Jack Page

—2002, *The First Americans: In Pursuit of Archaeology's Greatest Mystery.* New York: Random House.

Agüero, Oscar

—1992, *The Millenium among the Tupi-Cocama.* Uppsala: Universidad de Uppsala. URRCA No 11.

Alvarsson, Jan-Åke

—1979, *We'nhayek łlamet.* Cochabamba: Misión Sueca Libre.

—1980, *Olhaykyujwan Otahúyej Olhamet - Texto de aprendizaje del idioma mataco-noctenes.* Cochabamba: Alfalit & Misión Sueca Libre.

—1981, *Är indianerna dödsdömda? Nio oönskade indianreportage från Latinamerika.* Örebro: Libris.

—1982, *Indianeld: Berättelsen om Astrid Janssons liv bland matacoindianerna.* Stockholm: Normans.

—1985, "Utvärdering av SIDA-stött egna-hemsprojekt för matacoindianer" ('Evaluación de proyecto de casas familiares, apoyado por ASDI'); (Informe no publicado de PMU Interlife a ASDI, Estocolmo, Suecia].

—1988, *The Mataco of the Gran Chaco. An Ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization.* Uppsala Studies in Cultural Anthropology, No. 11. Uppsala/Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

—1990, The Mataco Way — A Case of Alternative Development in the Gran Chaco (en:) Alvarsson (ed.) *Alternative Development in Latin America.* Uppsala university:

Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology, Volume 9, pp. 79–95.

—1992a, Nordenskiölds människosyn (en:) Jan-Åke Alvarsson, et al (eds) *Erland Nordenskiöld, forskare och indianvän: En antologi om Sveriges störste etnograf.* Stockholm: Carlssons, pp. 53–73.

—1992b, Några notiser om arvet efter Erland Nordenskiöld i dagens skandinaviska amerikanistik (en:) Jan-Åke Alvarsson, et al (eds) *Erland Nordenskiöld, forskare och indianvän: En antologi om Sveriges störste etnograf.* Stockholm: Carlssons, pp. 143–170.

—1993, *Yo soy weenhayek: Una monografía breve de los Mataco-Noctenes de Bolivia.* La Paz: Museo de Etnografía y Folklore.

—1997, Ver pero no creer — Los peligros de las presuposiciones teóricas: Rafael Karsten como etnógrafo del Gran Chaco (en:) Jan-Åke Alvarsson (ed.) *Rafael Karsten: Observador y teórico.* Quito: Abya Yala, pp. 105-142.

—2002, *'Till Bolivias Indianer': Berättelsen om Svensk Pingstmission i 'Syd-Amerikas skogstrakter'.* Örebro: Libris.

—2003, True Pentecostals or True Amerindians — Or Both? Religious Identity Among the 'Weenhayek Indians of Southern Bolivia (en:) Jan-Åke Avarsson & Rita Laura Segato (eds): *Religions in Transition: Mobility, Merging and Globalization in the Emergence of Contemporary Religious Adhesions.* Uppsala: USCA No 37, p. 209–252.

—2012*a*, Pentekostalism (en:) Magnus Lundberg & David Westerlund (eds), *Religion i Latinamerika.* Stockholm: Dialogos, pp. 192–225.

—2012*b*, Why Go Back to the Old Ways? Bilingual Education and Ethnoregenesis among the 'Weenhayek of the Bolivian Gran Chaco (in:) Christian Isendahl (ed.) *The Past Ahead: Language, Culture and Identity in the Neotropics.* Uppsala University: Studies in Global Archaeology 18, ISSN 1651-1255; ISBN 978-91-506-2289-8, pp. 59–78.

—2012*c*, *Campear y pescar — La organización socio-económica y política.* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 1.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2304-8. DiCA 11. Uppsala: Uppsala university. 470 pp.

Alvarsson, Jan-Åke, Gudrun Josefsson, Margareta Mobergh & Per Seigerlund

—1993, Utvärdering av jordbruksprojekt i Tartagal, Argentina. Stockholm: MissionsInstitutet PMU, Rapport Nr 13.

Alvarsson, Jan-Åke & Sissel Hodne Steen

—1988, "Rapport fra Tjenestereise til Pinsevennenes Ytre Misjons arbeid i Ing. Juarez, Formosa, Argentina 16.-26. august 1988." Informe no publicado a Norsk Misjonsråds bistandsnemnd y NORAD.

Anderson, Allan H.

—2007, *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism.* London: SCM Press.

Anderson, Bill-Göran, Olle Kristenson & Bertil Ramnerö

—1980, Att återupprätta människors värde — rapport från en studieresa. Stockholm: Skeab/Lutherhjälpen.

Arenas, Pastor

—2003, *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek* [*sic!*] *y Wichí-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina).* Buenos Aires: CONICET.

Baptista Gumucio, Mariano

—1976, *Historia contemporánea de Bolivia.* La Paz: Gisbert & Cia.

Belaieff, Juan

—1946, The Present Day Indians of the Gran Chaco, (en:) Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians.* Washington: Bureau of American Ethnology, Bulletin No. 143, Vol 1:371–380.

Berezkin, Yuri

—1998, Central and South American Indian Mythologies: First Results of Computer Processing. *Acta Americana* (Uppsala) Vol. 6, No 1, pp. 77–102.

—2002, Some Results of Comparative Study of American and Siberian Mythologies: Applications for the Peopling of the New World. *Acta Americana* (Uppsala) Vol. 10, No 1, pp. 5–28.

Boberg, Lena, Celia Garvizú & Gudrun Josefsson

—1994, *Tvåspråksundervisning för matacoindianer i Bolivia.* Rapport nr 16, MissionsInstitutet PMU. Stockholm: MissionsInstitutet PMU.

Boerenkamp, Moniek & Arjan Schuthof

—1985, "Ahora trabajamos y tenemos la fe; Los Matacos de Crevaux en su respuesta al proceso de integración en la sociedad Boliviana". [Ensayo no publicado]. Universidad de Utrecht, Holanda.

Bonnevier, Jan

—1971, *Bröd eller frälsning. Reportage av Jan Bonnevier.* Stockholm: Den Kristna Bokringen.

Braunstein, José A.

—1974*a*, Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los matacos tewokleley. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) vol. II, parte 2.

—1974*b*, Matrimonio y familia entre los mataco, (en:) Síntesis etnográfica del Chaco centro-occidental. *Cuadernos Franciscanos* (Salta) no 35, pp 72–79.

—1974*c*, Organización social de los mataco, (en:) Síntesis etnográfica del Chaco centro–occidental. *Cuadernos Franciscanos* (Salta) no 35, pp 72–76.

—1975, Los sistemas de clasificación en la sociedad de los mataco. Estructura social y hermenéutica. 2 apéndices: La pasión amorosa entre los mataco: Kyutislí y análisis por componentes de la terminología de parentesco mataco; informe de beca de iniciación presentado al CONICET.

—1976*a*, Los wichí. Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Mataco. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires), Vol IV, parte I, pp. 131–144.

—1976*b*, Cigabi va a la matanza. Un canto de guerra de los ayoreo. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires), vol IV, parte II.

—1976*c*, Bosquejo de una historia social de los chiriguano (tupí-guaraní). *Cuadernos Franciscanos* (Salta) No 49, pp. 111–138.

—1978, Las bandas matacas. Gentilicios. *Scripta Ethnologica*, Vol. V, parte 1, pp 82–90.

—1983 *a*, La passion amoureuse chez les Mataco. Journal de la Société des Americanistes (Paris), 1983: Tome LXIX:169–176.

—1983*b*, *Algunos rasgos dela organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Trabajos de etnología, Publicación No 2. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de filosofía y letras. Instituto de Cinecias antropológicas.

—1990*a*, (ed) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, I. Informe de avance 1989/90. Las Lomitas: Chaco. p. 1.

—1990*b*, Tribus de los matacos (en:) José A. Braunstein (ed) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, I. Informe de avance 1989/90. Las Lomitas: Chaco. pp. 41–48.

—1991*a*, (ed) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, II. Informe de avance 1990/91. Las Lomitas: Chaco.

—1992*a*, (ed) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, III, Las Lomitas: Chaco.

—1992*b*, Figuras y juegos de hilos de los indios Maká. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, III, pp. 24–81.

—1992*c*, (ed) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, IV, Las Lomitas: Chaco.

—1992*d*, Juegos de hilo de los mataco orientales. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, IV, pp.

—1992*e*, Lenguajes de hilo. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, IV, pp.

—1993*a*, (ed), *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, V. Las Lomitas: Chaco.

—1993*b*, Territorio e historia de los narradores matacos (in:) Braunstein (ed.) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco* V. Las Lomitas: CHACO, pp. 4-74.

—1995*a*, (ed), *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, VI. Las Lomitas: Chaco.

—1995*a*, Las figuras de hilo del Gran Chaco. II. Figuras de los matacos orientales (2a parte). *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, VI, pp. 131–138.

—1995*b*, Las figuras de hilo del Gran Chaco. III. Figuras de hilo de los pilagá y toba-pilagá (1a parte). *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, VI, pp. 139–150.

—1995*c*, Las figuras de hilo del Gran Chaco. IV. Hilando historias. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, VI, pp. 150–160.

—2003, 'Indios' and 'Cristianos': Religious Movements in the Eastern Part of the Wichí Ethnic Chain. *Acta Americana* Vol. 11, No 2:19–42.

—2010*a*, Presentación, (en:) José A. Braunstein (ed.) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, VII. Las Lomitas: Chaco. pp. 1–4.

—2010*b*, Tres problemas para el estudio del derecho usual entre los pueblos del Gran Chaco (en:) José A. Braunstein (ed.) *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco VII*. Las Lomitas: Chaco. pp. 7–10.

Braunstein, José A. & Cristina Messineo

—1991, Variantes lingüísticas del mataco. *Hacia una nueva carta Étnica del Gran Chaco*, I, 13 p. (s/f). Las Lomitas, Formosa: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño (Chaco).

Braunstein, José A. & A.A. Pérez Diéz

—1976, Proximidad y poder. El acto de dar como fuente de la vinculación entre los seres del mundo mataco. *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología*. Atlántida, República Oriental del Uruguay.

Braunstein, José A, S.A. Salceda, H.A. Calandra, M. G. Méndez & S.O. Ferrarini

—2002, Historia de los chaqueños — buscando en la "papelera de reciclaje" de la antropología sudamericana. *Acta Americana* Vol. 10, No 1:63–92.

Califano, Mario

—1973, El ciclo de Thokwjwaj: análisis fenomenológico de una narración mítica de los mataco costaneros, *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires), Vol I:157–186.

—1974, El concepto de enfermedad y muerte entre los mataco costaneros. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) II, parte 2:33–73.

—1976, El chamanismo mataco, *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) Vol. III, parte 2, pp. 7–60.

—1977, El chamanismo de los mataco, Cuadernos Fransiscanos No 41, Itinerario 5: 1–167.

Califano, Mario (ed.), 1999, *Mito, guerra y venganza entre los wichí.* Buenos Aires: Ciudad Argentina.

Califano, Mario & Maria Cristina Dasso (eds.), 1999, *El chamán wichí.* Buenos Aires: Ciudad Argentina.

Calzavarini, Lorenzo G.

—1980, *Nación Chiriguana, Grandeza y ocaso.* Cochabamba & La Paz: Los Amigos del Libro.

Campana, Domenico del

—1913, Contributo all'etnografia dei Matacco. *Archivio per l'Antropologia e la etnologia* (Firenze), Vol. 43, pp: 305–325.

Claesson, Kenneth

—1989, Fonologiska priniciper i Mataco-Noctenes: Introduktion av ett skriftspråk. *Papers from the Institute of Linguistics,* University of Stockholm (PILUS) No 58, April 1989.

—1992, *Silätt tä 'is:* El Santo Evangelio según San Marcos; Primera epístola universal de San Juan Apostol; Himnos y coros en traducción al idioma Matacao-Nocetenes. Cochabamba: Misión Sueca Libre en Bolivia.

—1993, *Wikyi tä thäänhay lhamtes: Cuentos selectos en noctenes.* Cochabamba: Editorial El Evangelista.

—1994, A Phonological Outline of Mataco-Noctenes. *IJAL — International Journal of American Linguistics* (Chicago), Vol. 60, No 1, pp.:1–38.

—1997, *Noojwelhthih tà 'Weenhayek.* Villa Montes: MSLB

—2002, *Silààt tà 'is:* El Nuevo Testamento en 'weenhayek. La Paz: Sociedades Bíblicas.

—2008, *Notas sobre el vocabulario weenhayek.* La Paz: Sociedad Bíblica Boliviana.

Cooper, John M.

—1946, The Patagonian and Pampean Hunters (en:) Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians,* Vol. 1: 127–168. Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

Corrado, Alejandro & Antonio Comajuncosa

—1884, *El Colegio Franciscano de Tarija y sus misiones. Manifiesto Histórico del Colegio Seminario de Propaganda Fide de Nuestra Señora de los Angeles de la Villa de San Bernardo de Tarija.* Florencia: Tipografía Buenaventura.

Dagen

—1970, Väckelse i Argentina: 200 indianer döpta (en:) *Dagen* (Estocolmo) 6 de octubre de 1970, p.3.

—1995, *Dagen* (Estocolmo) 22 de agosto de 1995.

—2002, Skola uppkallad efter legendarisk missionär (en:) *Dagen* (Estocolmo) 22 de agosto de 2002.

Dasso, María Cristina

—2003, *La Mascara Cultural*. Buenos Aires: Ciudad Argentina

d'Orbigny, ver '**Orbigny, Alcide d'**'

del Campana ver: **Campana, Domenico del**

de los Ríos, Miguel A.

—1974, Temporalidad y potencia entre los grupos matacos. *Scripta Ethnologica* 2, parte I:7–38.

El Deber

—1996*a*, *El Deber* (Santa Cruz) 11 de febrero de 1996.

—1996*b*, *El Deber* (Santa Cruz) 31 de marzo de 1996.

—1996*c*, *El Deber* (Santa Cruz) 2 de noviembre de 1996.

Encyclopaedia Britannica

—1990 *Britannica Book of the Year 1990* (Londres & Nueva York).

Evangelii Härold

—1920, *Evangelii Härold* ('El Heraldo del Evangelio') (Estocolmo). No 29, p. 114.

—1942, *Evangelii Härold* (Estocolmo). No 40, p. 797.

—1976, *Evangelii Härold* (Estocolmo). No 49, pp. 7, 26.

—1978, *Evangelii Härold* (Estocolmo). No 7, pp. 10–11.

Fenton, W. N.

—1966, Field Work, Museum Studies, and Ethnohistorical Research. *Ethnohistory* (Durham, South Carolina) No 13 (1/2):75.

Fock, Niels

—1960*a*, Urgent Ethnographical Tasks in the Argentine Chaco. *Akten des 34. Internationalen Amerikanistkongresses*, pp. 132–136, Viena.

—1960*b*, Chaco Pottery and Chaco History, Past and Present. *Akten des 34. Internationalen Amerikanistkongresses*, pp. 477–484, Viena.

—1960*c*, South American Birth Customs in Theory and Practice (en:) *Folk: Dansk etnografisk tidsskrift* (Copenhague) Vol. 2:51–70.

—1961, Inca Imperialism in North-West Argentina, and Chaco Burial Forms. *Folk* (Copenhague) 3:67–90.

—1963, Mataco Marriage. *Folk* (Copenhague) 5:91–102.

—1966, Mataco Law. *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. III: pp 349–353, Sevilla.

—1966/1967, Mataco Indians in their Argentine setting. *Folk* (Copenhague) 8–9:89–104.

—1982, History of Mataco Folk Literature and Research, (en:) Johannes Wilbert & Karin Simoneau, (eds), *Folk Literature of the Mataco Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Studies, pp. 1–33.

—1988, Feltarbejdets komplementaritet: Skiftende positioner blandt latiamerikanske indianere (en:) Kirsten Hastrup & Kirsten Ramløv (eds) *Feltarbejde: Oplevelse og metode i etnografien*. København (Copenhague): Akademisk Forlag, pp.185–198.

Forsberg, Bengt Samuel

—2000, *Svensk Pingstmission i Argentina*. Huddinge: MissionsInstitutet PMU.

Forskning & Framsteg [ed.]

—2000, "Européer före asiater i Amerika?" ['Europeos antes de asiáticos en las Américas?'] *Forskning & Framsteg* (Estocolmo) No 5, 2000, p.4.

Frič, Pavel, & Yvonna Fričová (eds)

—1997, *Guido Boggiani: Fotograf/ Fotografo/ Fotógrafo/ Photographer*. Praga: Titanic, 1997.

Gallego, Adriana

—1973, Los Mataco del Chaco actual, (en:) Ubén G. Arancibia: *Vida y mitos del mundo mataco*. Buenos Aires: Ediciones Depalma, pp. 1–14.

García, Miguel A.

—1997, *Práctica musical, historia oral y narración mítica: La "fiesta de la algarroba" entre los wičí. Acta Americana* Vol. 5, No 1:77–95.

George, Bill

—2010, *Until All Have Heard: The Centennial History of Church of God World Missions*. Cleveland, Tennessee: Pathway Press.

Gonzales, Miguel H.

—1968, Peritaje jurídico en un caso de filicidio. *América Indígena* (México) 28:4.

Gonzalo, Juan A.

—1998, *La cultura material de los mataco (mataco-maka) del Chaco central. Clasificación y análisis descriptivo comparativo*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

Grimes, Barbara (ed.)

—1984, *Ethnologue, 10th Edition*. Dallas: Instituto Lingüístico de Verano.

Grubb, Wilfred Barbrooke

—1913 (1911), *An Unknown People in an Unknown Land; An Account of the Life and Customs of the Lengua Indians of the Paraguayan Chaco, with adventures and experiences met with during twenty years' pioneering and exploration amongst them.* [Edited by T. Morrey Jones]. Londres: Seeley & Co. Limited.

—1914, *A Church in the Wilds: The Remarkable Story of the Establishment of the South American Mission Amongst the Hitherto Savage and Intractable Natives of the Paraguayan Chaco*. [Edited by Humphrey Tudor Morrey Jones] New York: Dutton.

Hansson, Wilhelm

—1943, Haegers expedition, (en:) Curt Munthe (ed.) *Chacofarare berätta*. Estocolmo: Hugo Gebers Förlag, pp. 53–89.

Harkin, Michael E.

—2010, Ethnohistory's Ethnohistory (en:) Creating a Discipline from the Ground Up. *Social Science History* (Durham, South Carolina) 34:2 (Summer 2010) pp. 113-128.

Harrington, John Peabody

—1948, Matako of the Gran Chaco, *IJAL — International Journal of American Linguistics* (Indiana University, Baltimore) Vol. 14, No 1: 25–29.

Healy, Kevin

—1983, *Caciques y patrones, Una experiencia de desarrollo rural en el sur de Bolivia*. Cochabamba: Ediciones El Buitre.

Hill, Jonathan D. (ed.)

—1988, *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

Horn, Gustaf

—1943, Chaco (en:) Curt Munthe (ed.) *Chacofarare berätta*. Estocolmo: Hugo Gebers Förlag, pp. 7–19.

Hultkrantz, Åke

—1993, Den nordamerikanska andedansens rötter (en:) *Acta Americana* (Uppsala), Vol. 1, No. 1, 1993, pp. 6–14.

Hunt, Richard James

—1913*a*, El Vejoz o Aiyo. (Intr. de S.A. Lafone Quevedo) *Revista del Museo de La Plata* 22:7–214.

—1913*b*, Vocabularios Español–Inglés–Vejoz, *Revista del Museo de La Plata* 23:93–214.

—1915, El Choroti o yófuaha. *Revista del Museo de La Plata* 23:5–25 (con apéndice en inglés y un diccionario español-chorote) pp. 170–305.

—1935, *Sydamerikas Livingstone: Upptäckaren av Gran Chaco, den stora jaktmarken.* Uppsala: Lindblads.

—1937, *Mataco–English and English–Mataco Dictionary.* Etnologiska studier No 5. Gothenburg: The Ethnographic Museum of Gothenburg. pp. 1–98.

—1940 (1927), *Mataco Grammar.* Publicaciones especiales, III, Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán.

Idoyaga Molina, Anatilde

—1976, Matrimonio y pasión amorosa entre los Mataco. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) vol IV, parte 1.

—1978, Contribución al estudio del proceso de gestación, aborto y alumbramiento entre los Mataco. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) vol V, parte 2.

Isacsson, Sven-Erik

—1992, Nils Erland Herbert Nordenskiöld (en:) Jan-Åke Alvarsson et al (eds) *Erland Nordenskiöld, forskare och indianvän: En antologi om Sveriges störste etnograf.* Stockholm: Carlssons, pp. 29–51.

Iversen, Gustav

—1946, *Blant indianere i 35 år: Berger N. Johnsens misjonsarbeid i Argentina.* Sarpsborg: Johansen & Larsen, Bok- og Aksidenstrykkeri.

Jensen, Roald

—1978, "Franz Mangersnes vender hjem" (en:) *Korsets Seier* (Oslo), lørdag 22. juli 1978.

Jesperson, Mauricio (Maurits)

—1942, *En svensk caballero vid Pilcomayo.* Estocolmo: P.A. Norstedt & Söner.

—1943, Indianliv, (en:) Curt Munthe (ed.) *Chacofarare berätta.* Estocolmo: Hugo Gebers förlag, pp. 89–119.

Johnson, Olle

—1980, "På indianstigar på Stenbockens vändkrets eller Under sydkorsets stjärntecken" (manuscrito en sueco dactilografiado pero no terminado, ni publicado). (Tartagal, Argentina). 293 páginas.

Karsten, Eva

—1997, Contactos y retos para un hombre de ciencia (en:) Jan-Åke Alvarsson (ed.) *Rafael Karsten — Observador y teórico.* Quito: Abya Yala, pp. 45–78.

Karsten, Rafael

—1913, La religión de los indios mataco-noctenes de Bolivia. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires*, Tomo XXIV:199–218.

—1915, Något om Gran Chaco, dess natur och folk, (en:) *Terra* (Helsinki) 1915:23–37.

—1925 (1923), The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco. Acta Academiae Aboensis IV.

—1926, The Civilization of the South American Indians - with special reference to magic and religion. London & New York.

—1930, Ceremonial Games of the South American Indians. *Commentationes Humanarum Litterarum* (Helsinki) III:2, 1– 38.

—1932, Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. *Commentationes Humanarum Litterarum*, Vol. 4:1, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica

Karsten-Sveander, Maggie

—1997, De la parroquia de Kvevlax a las selvas de la Amazonía: La vida y obra de Rafael Karsten (en:) Jan-Åke Alvarsson (ed.) *Rafael Karsten — Observador y teórico.* Quito: Abya Yala, pp. 17–44.

Kersten, Ludwig

—1905, Die Indianerstämme des Gran Chaco: Bis zum Ausgange de 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Südamerikas. *Internationales Archiv für Ethnographie* (Leiden) 17:1–75.

Koschitzky, Monica von

—1982, *Mataco, Indianer in Argentinien.* Berlin: Regionalgruppe Berlin der Gesellschaft für bedrohte Völker und G.E.P.A.

Küng, Andres

—1977, *Boliviafararna.* Estocolmo: Normans.

Lafone Quevedo, Samuel A (ed.)

—1896*a* [con textos de Alcides d'Orbigny], "Grupo Mataco-Mataguayo del Chaco; dialecto Vejoz con introducción, notas, etc. por Samuel A. Lafone Quevedo de la Universidad de Cambridge 1895" (en:) *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* Tomo XVII, Cuadernos 4–6, 1896. , 1896, pp.121–175.

—1896*b* [con textos de Joaquín Remedi] Los indios matacos y su lengua, con vocabularios ordenados por Samuel A. Lafone Quevedo, M. A." (en:) *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* Tomo XVII, Cuadernos 4–6, 1896, pp.331–362.

—1896*c*, [con textos de Juan (Giovanni) Pelleschi], Los indios matacos y su lengua (en:) *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* Tomo XVII, pp. 559–622.

—1897, [con textos de Juan (Giovanni) Pelleschi], Los indios matacos y su lengua (en:) *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* Tomo XVIII, Cuadernos 4–6, 1897, pp. 173–350.

Leacock Eleanor & Richard Lee

—1982, Introduction, (en:) Leacock & Lee (eds) *Politics and History in Band Societies.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, Claude

—1962, *La penseé sauvage.* Paris: Plon.

—1966, *Du miel aux cendres.* Paris: Plon.

Lindman, C. A. M.

—1899, Några bilder från den sydamerikanska vildmarken El Gran Chaco. *Ymer* (Estocolmo) 1899:44–79.

Lozano, Padre Pedro

—1733, *Descripcion Chorographica, del terreno, ríos, arboles, y Animales de las dilatadiſimas Provincias del gran Chaco, Gualamba: Y de los ritos, y costumbres de las innumerables Naciones barbaras, e infieles, que le habitan, con una cabal relacion historica de los que en ellas han obrado para conquiſtarlas algunos Governadores, y Miniſtros Reales: y los Miſſioneros Jesuitas para reducirlas à la Fé del verdadero Dios.* Córdoba: Colegio de la Aſſumpcion. Re-editado 1941, Tucumán: Universidad Nacional Tucumán, no. 238.

Maeder, Ernesto J.A. & Ramón Gutiérrez (eds) 1995, *Atlas histórico del nordeste argentino.* Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Conicet.

Martínez Sarasola, Carlos

—1992, *Nuestros paisanos los indios.* Buenos Aires: Emecé Editores.

Massei, [Padre] Inocencio

—1895, Lenguas argentinas: Grupo mataco-mataguayo del Chaco: Dialecto nocten : "Pater noster" y apuntes [editados por Samuel Lafone Quevedo]. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* (Buenos Aires) Vol. 16. pp. 87–123.

Mashnshnek, Celia Olga

—1974, La economía de los Mataco del Chaco Argentino. *Cuadernos Franciscanos* (Salta) 35:26–32.

—1978, Aspectos mítico-religiosos en la economía de los Mataco del Chaco Central. *Revista Española de Antropología Americana* 78:181–202.

Mast, Michael

—1972, "Una aproximación a la educación teológica entre los tobas de la Argentina." (Capítulo 3 de una tesis de maestría no publicada, "An Approach to Theological

Training Among the Tobas of Argentina" traducido del inglés por Maria Elena Marchi de Barroso, Carmen y Berta Horst). Pasadena: Fuller Theological Seminary.

Mendoza, Marcela

—1999, "The 'Rebellion' of the Western Toba against Argentine and Bolivian Settlers (1915–1918)". MS presented at the "Conference on Indigenous Peoples of the Gran Chaco", St Andrews University, March 26-28 1999.

Mendoza, Marcela & Pablo G. Wright

—1989, Sociocultural and Economic Elements of the Adaptation Systems of the Argentine Toba: the Nacilamolek and Taksek Cases of Formosa Province (en:) Stephen Shennan (ed.) *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. London: Unwin Hyman., pp 242–257.

Métraux, Alfred

—1939, Myths and tales of the Matako Indians. *Etnologiska Studier*, Vol 9. Gotemburgo: Elanders Boktryckeri.

—1944, Nota etnográfica sobre los indios Mataco del Gran Chaco Argentino. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (Buenos Aires), IV.

—1946, Ethnography of the Chaco, (en:) Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 1: 197–370. Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

—1949, Religion and Shamanism, (en:) Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Vol. 5: 559–599. Washington D C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

—1967, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. París: Edition Gallimard.

Millán de Palavecino, Maria Delia

—1944, Forma y significación de los motivos ornamentales de las 'llicas' chaquenses *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (Buenos Aires) Tomo I:69-77 (with V láminas).

—1983, Toba and Mataco Proper Names, *Latin American Indian Literatures*, Vol 7, No 2: 170-171.

Miller, Elmer

—1979, *Los tobas argentinos: Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI Editores.

—1995, *Nurturing Doubt: From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

Mingo de la Concepción, Manuel

—1981 (1797), *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre Chiriguanos*. (Con prólogo del P. Bernardino del Pace). (Dos tomos). Tarija: Universidad Boliviana

"Juan Misael Saracho".

Munthe, Curt (ed.)

—1943, *Chacofarare berätta*. Estocolmo: Hugo Gebers Förlag.

Najlis, Elena L.

—1971, Premataco Phonology. *IJAL — International Journal of American Linguistics* (Chicago), Vol. 37, No. 2 (Apr., 1971), pp. 128–130.

Nordenskiöld, Erland

—1903, *Från högfjäll och urskogar, Stämningsbilder från Anderna och Chaco*. Estocolmo: Wahlström & Widstrands.

—1910, *Indianlif i El Gran Chaco (Syd-Amerika)*. Estocolmo: Albert Bonniers förlag.

—1910*b*, Sind die Tapiete ein guaranisierter Chacostamm? *Globus* (Braunschweig) 98, No 12. pp 181–186.

—1911, *Indianer och Hvita i Nordöstra Bolivia*. Estocolmo: Albert Bonniers.

—1912, *De sydamerikanska indianernas kulturhistoria*. Estocolmo: Albert Bonniers Förlag.

—1915, *Forskningar och äventyr i Sydamerika*. Estocolmo: Albert Bonniers Förlag.

—1919, *An Ethno-Geographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco*. Comparative Ethnographical Studies, Vol 1. Gotemburgo: Elanders Boktryckeri AB.

—1920, *The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under the Influence of New Surroundings*. Comparative Ethnographical Studies, Vol 2. Gotemburgo: Elanders Boktryckeri AB.

—1926 (1910), Indianliv i El Gran Chaco, Sydamerika. Estocolmo: Åhlen & Åkerlunds.

—1929, The American Indian as an Inventor (en:) *Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol. 59, pp. 273–309.

Nordgren, Göran & Michael Frühling

—1984 (1983), *Bolivia - Landanalys*. Stockholm: Styrelsen för Internationell Utveckling, SIDA.

Oppenheimer, Stephen

—2003, *Out of Eden : The Peopling of the World*. London: Constable.

Orbigny, Alcides d'

—1839, *L'homme Américain*. París.

—1896 [con Samuel A. Lafone Quevedo] "Grupo Mataco-Mataguayo del Chaco; dialecto Vejoz con introducción , notas, etc. por Samuel A. Lafone Quevedo de

la Universidad de Cambridge 1895” (en:) *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* Tomo XVII, Cuadernos 4–6, 1896, pp.121–175.

—1944 (1839), *El hombre americano*, (traducido del francés por Alfredo Cepeda). Buenos Aires: Editorial Futuro.

Ortiz Lema, Edgar

—1986, *Los Mataco Noctenes de Bolivia.* La Paz, Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.

Ortner, Sherry B.

—1984, Theory in Anthropology since the 1960s. *Comparative Studies in Society and History* 26(1):126–166.

Pace, Bernardino

—1981, Ambientación histórica, (en:) Mingo de la Concepción: *Historia de las misiones franciscanas de Tarija entre Chiriguanos.* Tomo I. Tarija: Universidad Boliviana “Juan Misael Saracho”.

Palavecino, Enrique

—1928*a*, Tipos de tienda usados por los aborígenes sudamericános. *Proceedings of the Twenty-third International Congress of Americanists.* (New York), pp. 705–712.

—1928*b*, *Observaciones etnográficas sobre Las tribus aborígenes del Chaco Occidental.* [De Los Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos “GAEA” Año 1928, Tomo III, No 1, pp. 187–209.] Tirada del Museo Nacional de Historia Natural, Publicación extra No 13. Buenos Aires.

—1930, *Observaciones etnográficas y lingüísticas sobre los indios tapiete.* [De La Revista de la Sociedad “Amigos de la Arqueología”, Tomo IV, 1930:1–9] Tirada del Museo Nacional de Historia Natural, Publicación extra No 13. Montevideo: Imprenta “El Siglo Ilustrado”.

—1932, Áreas culturales del territorio argentino. *Actas del XXV° Congreso Internacional de Americanistas*, Tomo I:223-234.

—1933, Los indios pilagá del Río Pilcomayo. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural* “Bernardino Rivadavia”, Buenos Aires. Tomo XXXVII, páginas 517–582.

—1935*a*, Notas sobre la religión de los indios del Gran Chaco. El ciclo de creencias y prácticas relativas a la muerte. *Revista Geográfica Americana* (Buenos Aires), Año II, No 21:373–380.

—1935*b*, Breve noticia sobre un viaje etnográfico al Chaco central. Observaciones sobre la vida maternal y espiritual de los Mataco y los Toba. *Revista Geográfica Americana*, Año II, No 23:77–84.

—1940 (1936–1941), Takjuaj un personaje mitológico de los mataco; (en:) *Revista del Museo de la Plata*, Vol 1; No 7: 245–270.

—1942, Breves noticias sobre algunos nuevos elementos en la cultura de los indios del Chaco. *Actas y trabajos científicos* [del] XXVIII° Congreso Internacional de Americanistas, Sesión de Lima, Tomo II, 313-314.

—1964, Algunas notas sobre la transculturación del indio chaqueño; (en:) *Runa* (Buenos Aires) 1964, Vol 9: 379-389.

—1979, The Magic World of the Mataco; (en:) *LAIL* (Pittsburgh) 3:2 1979:61-75.

—1980 (obra póstuma, original de 1935(?)), The Magic World of the Mataco, *Latin American Indian Literatures* (Pittsburgh) Vol 4?: 61–75.

Pedersen, Per A.

—1972, *Blant indianere i Chaco.* Oslo: Filadelfiaforlaget.

Pelleschi, Giovanni,

—1881, *Otto mesi nel Gran Ciacco.* Firenze.

—1886, *Eight Months On the Gran Chaco of the Argentine Republic.* (English Translation of 1881). London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington.).

—1896, [editado por Samuel A. Lafone Quevedo] Los indios matacos y su lengua (en:) *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* Tomo XVII, pp. 559–622.

—1897, [editado por Samuel A. Lafone Quevedo] Los indios matacos y su lengua (en:) *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* Tomo XVIII, Cuadernos 4–6, 1897, pp. 173–350.

Pérez Diez, Andrés A.

—1974, Noticia sobre la concepción del ciclo anual entre los matacos del nordeste de Salta. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) 2, parte 1:111–120.

—1976, Textos Míticos de los Mataco del Chaco central, Notas al ciclo de Ka'o'o (Ajwitsej ta jwaj), *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) 4, parte 1:159-189.

—1983, A Tale of the Mataco About the Origin of Women, *Latin American Indian Literatures* (Pittsburgh), Vol. 7, No. 2:134-166.

Pike, Kenneth L.

—1947, *Phonemics: A Technique for Reducing Languages to Writing.* University of Michigan Publications in Linguistics 3. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Price, Richard

—1983, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People.* Urbana & Chicago: University of Chicago Press.

Remedi, Joaquín

—1896*a*, America Meridional. Apuntes sobre el Chaco y los Indios que lo habitan. *Las Misiones Católicas* (Barcelona) 1896:362–364, 411–414, 459–462, 509–511.

—1896*b* [editado Samuel A. Lafone Quevedo] Los indios matacos y su lengua, con vocabularios ordenados por Samuel A. Lafone Quevedo, M. A.” (en:) *Boletín del Instituto Geográfico Argentino* Tomo XVII, Cuadernos 4–6, 1896, pp.331–362.

Reyburn, William David

—1954, *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretive Report.* Elkhart, Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities.

Riester, Jürgen

—1976, *En busca de la loma santa.* Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Rosen, Eric von

—1906 (1904), The Chorotis Indians in the Bolivian Chaco, *Proceedings of the International Congress of Americanists* 14 (2) 649–658; (Re-editado en:) Internationalen Amerikanisten-Kongreß vierzehnte Tagung, Stuttgart 1906.

—1912, *Från Kap till Alexandria.* Estocolmo.

—1916, *Träskfolket.* Estocolmo.

—1919, *En förgången värld.* Estocolmo: Albert Bonniers förlag.

—1921, *Bland Indianer, Forskningar och äventyr i Gran Chaco.* Estocolmo: Albert Bonniers Förlag.

—1924*a*, *Ethnographical Research Work During the Swedish Chaco-Cordillera Expedition 1901–1902.* Estocolmo: Fritzes.

—1924*b*, *Popular Account of Archaeological Research of the Swedish Chaco-Cordillera Expedition 1901–1902.* Estocolmo.

—1929, *Did Prehistoric Egyptian Culture Spring from a Marsh Dwelling People?* Estocolmo.

—1957, *Un mundo que se va. Exploraciones y aventuras entre las altas cumbres de la cordillera de los Andes.* Tucumán.

Rydén, Stig

—1933, Throwing-Fork for Magical Use from the Toba Indians (en) *Man* (Londres) p. 205.

—1934, South American String Figures (en:) *Gothia* (Gotemburgo) 1934, 2:18-43

—1935, Skalpierung bei den Tobaindianern (en:) *Etnologiska Studier* (Gotemburgo) 1:26-34, 1935.

—1936a, *Chaco, Bland fornlämningar och indianer i argentinska och bolivianska Chacoområdet.* Gotemburgo: Förlagsaktiebolaget Västra Sverige.

—1936b, Archaeological Researches in the Department of La Candelaria” (en:) *Etnologiska Studier* 3:5-329, 1936.

—1948, Decoración por impresión a cordel en la cerámica chaqueña. *Archivos Ethnos*, S.B.I. (Buenos Aires).

—1950, A Study of South American Indian Hunting Traps. *Revista do Museo Paulista* (San Pablo), Nova Série, Vol. IV: 247–352.

Sanabria Fernández, Hernando

—1972, *Apiaguaqui — Tumpa*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Segovia, Laureano

—1996, *Lhatetsel: Nuestras raíces, nuestros antepasados*. Salta: Centro de Estudios para Investigación en Historia y Antropología; Universidad Nacional de Salta.

Segovia. Laureano, et al.

—2011, *Olhamel ta ohapehen wichi, Nosotros, los wichí*. (Edición bilingüe wichí-castellano al cuidado de Carlos A. Müller; fotografías de Guadfalupe Miles; posdata de John Palmer). Salta: Fundación Unida, Ediciones Khates.

Shank, J. W.

—1953, Chaco Mennonite Mission (Argentina) (in:) *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*. Retrieved 01 March 2013, from http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/C4600.html.

Siffredi, Alejandra

—1973, La autoconciencia de las relaciones sociales entre los Yojwáha–Chorote. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aireas) 1:71–103.

—1974, La vida social de los Chorote: informe preliminar. *Cuadernos Franciscanos* (Salta), no. 35:38–50.

—1975, La noción de reciprocidad entre los Yojwaja–chorote. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) III, parte 1:41–70.

—1976, El papel de la polaridad en la intuición de la potencia. *Scripta Ethnologica* (Buenos Aires) IV, parte 1:147–155.

—1982, Temporalidad y espacio en la cosmovisión Chorote Motaraz. (Doctoral thesis). Universidad de Buenos Aires.

—1984, Los niveles semánticos de la cosmovisión Chorote. *Journal of Latin American Lore* 10(1):87–110.

Silva, Mercedes, et al. (eds)

—1994, *Memorias del Gran Chaco. Vol 5b: Pero todavía existimos*. Formosa: Instituto de Cultura Popular.

Sociedad Bíblica Argentina

—1971, *El Antiguo Testamento Seleccionado: Presentando la historia y la doctrina del pueblo de Israel* "Traducido al idioma de los Matacos". (Richard J. Hunt et al,

coordinadores y traductores). Buenos Aires: Sociedad Bíblica Argentina

—2002, *Dios Lhämtes tä Matchehen* (Las palabras verdaderas de Dios). Buenos Aires: Sociedad Bíblica Argentina.

Steward, Julian H.

—1946, Introduction (en:) Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South*

American Indians, Vol. 1: 1–9. BAE Bulletin 143. Washington DC: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.

Steward, Julian H. & Louis C. Faron

—1959, *Native Peoples of South America.* Nueva York: McGraw-Hill Book Company, Inc.

Thouar, Arthur

—1997 (1891), *A través del Gran Chaco 1883–1887.* La Paz: Los Amigos del Libro.

Tompkins, B. A.

—1940, Prólogo en R. J. Hunt, *Mataco Grammar.* Publicaciones especiales, III, Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán.

Torrico Prado, Benjamín

—1971, *Indígenas en el corazón de América.* La Paz: Los Amigos del Libro.

Tovar, Antonio

—1961, *Catálogo de las lenguas de América del Súr.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Turner, Terence

—1988*a*, History, Myth, and Social Consciousness among the Kayapó of Central Brazil (en:) Jonathan D. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth.* Urbana & Chicago: University of Illinois Press, pp. 195–213.

—1988*b*, Commentary: Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Westren Society (en:) Jonathan D. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth.* Urbana & Chicago: University of Illinois Press, pp. 235–281.

Vidart, Daniel

—1996, *El mundo de los charrúas.* Montevideo: Banda Oriental.

Viñas Urquiza, Maria Theresa

—1970, *Fonología de la lengua mataca, Cuadernos de lingüística indígena*, 7. Buenos Aires : Facultad de Filosofía y Letras (UBA) Centro de Estudios Lingüísticos.

Walker, Steven L.

—1994, *Indian Cultures of the Southwest.* Flagstaff, Arizona: Canyonlands Publications.

Wassén, S. Henry

—1967, Four Swedish Anthropologists in Argentina in the first Decades of the 20th Century — Bio-Bibliographical Notes. *Folk* (Copenhague) Vol. 8–9, 1966/67:343–350.

—1992, Studier och museiarbete för Erland Nordenskiöld under 1929–1932 (en:) Jan-Åke Alvarsson et al (eds) *Erland Nordenskiöld, forskare och indianvän: En antologi om Sveriges störste etnograf.* Stockholm: Carlssons, pp. 17–27.

Weekly Evangel, The

—1916, *The Weekly Evangel* (St Louis), No 149, July 22, 1916.

Wilbert, Johannes & Karin Simoneau (eds)

—1982, *Folk Literature of the Mataco Indians.* Los Angeles: UCLA Latin American Studies.

—1985, *Folk Literature of the Chorote Indians.* Los Angeles: UCLA Latin American Studies.

DiCA: DISSERTATIONS AND DOCUMENTS IN CULTURAL ANTHROPOLOGY
Series editor Hugh Beach

1. Mats Utas: *Sweet Battlefields — Youth and the Liberian Civil War.* 2003. ISSN 1651-7601, ISBN 91-506-1677-3.

2. Ebba Olofsson: *In Search of a Fulfilling Identity in a Modern World — Narratives of Indigenous Identities in Sweden and Canada.* 2004. ISSN 1651-7601, ISBN 91-506-1750-8.

3. Eva Carlestål: *La Famiglia — The Ideology of Sicilian Family Networks.*2005.ISSN 1651-7601,ISBN 91-506-1791-5.

4. Yulian Konstantinov: *Reindeer-herders — Field-notes from the Kola Peninsula (1994-95).* 2005. ISSN 1653-0543, ISBN 91-506-1831-8.

5. Elisabeth Åsa Hole: *Neither Here — Nor There. An Anthropological Study of Gujarati Hindu Women in the Diaspora.* 2005. ISSN 1653-0543, ISBN 91-506-1832-6.

6. Birgitta Hellmark Lindgren: *Pregnoscape. Den gravida kroppen som arena för motstridiga perspektiv på risk, kön och medicinsk teknik.* 2006. ISSN 1653-0543, ISBN 91-506-1863-6.

7. Kristina Helgesson: *"Walking in the Spirit" — The Complexity of Belonging in Two Pentecostal Churches in Durban, South Africa.* 2006. ISSN 1653-0543, ISBN 91-506-1892-X.

8. Peter Smekal: *The Threatened Paradise. Tourism on a Greek Island.* 2006. ISSN 1653-0543, ISBN 91-506-1900-4.

9. Johnny-Leo L. Jernsletten: *"Med rett til å gjete ..." Utfordringer og muligheter i Liehittäjä konsesjonssameby.* 2007. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-1949-2.

10.Kerstin Eidlitz Kuoljok: *Den samiska sitan och vinterbyarna.En utmaning.* 2011. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2181-5.

11. Jan-Åke Alvarsson: *Campear y pescar — La organización socio-económica y política.* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 1.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2304-8.

12. Jan-Åke Alvarsson:*'Nuestro camino' — Etnohistoria e historia* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 2.] 2012. ISSN 1653-0543 ISBN 978-91-506-2305-5.

13. Jan-Åke Alvarsson: *Belleza y utilidad — La cultura material* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 3.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2306-2.

14. Jan-Åke Alvarsson: *Por la malla de una llica — Material y simbolismo en los tejidos de caraguatá* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 4.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2307-9.

15. Jan-Åke Alvarsson: *Ver y aprender — Efectos socioculturales de la educación tradicional y bilingüe* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 5.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2308-6.

16. Jan-Åke Alvarsson: *El individuo y el ambiente — Cosmología, etnobiologia y etnomedicina* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 6.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2309-3.

17. Jan-Åke Alvarsson: *Heroes y pícaros — Introducción al mundo mítico* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 7.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2310-9.

18. Jan-Åke Alvarsson: *Màànhyejas el narrador — Las historias de Thokwjwaj y 'Ahuutsetajwaj* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 8.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2311-6.

19. Jan-Åke Alvarsson: *Un tesoro cultural — La literatura oral* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 9.] 2012. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2312-3.

20. Jan-Åke Alvarsson: *De harmonía a fuerza — La religión en una perspectiva diacrónica* [Etnografía 'Weenhayek Vol. 10.] 2013. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2313-0.

21. Jan-Åke Alvarsson: *La historia de la Misión Sueca Libre en Bolivia.* 2013. ISSN 1653-0543, ISBN 978-91-506-2314-7.

JAN-ÅKE ALVARSSON 'NUESTRO CAMINO'

ETNOGRAFÍA 'WEENHAYEK VOLUMEN 2

Este volumen representa una síntesis de la etnohistoria y la historia de los 'weenhayek y sus pueblos vecinos. La primera parte nos da una imagen de la historia contada entre este pueblo. En ninguna forma representa la totalidad de la historia oral. Sin embargo se trata de incluir las historias que más se escuchan entre los 'weenhayek. Esta tradición oral ha sido completada con algunas narraciones de los wichí, parientes de otros dialectos 'weenhayek-wichí, en especial en casos donde no se han encontrado historias de eventos que muchos 'weenhayek también han experimentado, por ejemplo migraciones a los ingenios azucareros o abusos por parte de los criollos.

La segunda parte es una historia general que empieza con la llegada de los primeros inmigrantes a las Américas y sigue hasta nuestros días. El enfoque se traslada paulatinamente al grupo 'weenhayek, pero se incluye también una serie de acontecimientos que han experimentado grupos indígenas vecinos. Esta perspectiva comparativa y amplía o nos ayuda en la comprensión de la situación local. Como la mayoría de los 'weenhayek viven en Bolivia, hay más noticias de ahí, pero como una buena parte también reside en la Argentina, es natural que se han incluido relatos también de allí. La intención básica es proveer un fundamento para la comprensión y el análisis de la historia propia de los 'weenhayek.

ETNOGRAFÍA 'WEENHAYEK VOLUMEN 2
UPPSALA, SUECIA & VILLA MONTES, BOLIVIA
UPPSALA UNIVERSITET & FI'WEN

ISBN 978-91-506-2305-5
ISSN 1653-0543



12

ETNOGRAFÍA 'WEENHAYEK 2